3. Quien desea monopolizar el oficio de escribano de contratos y documentos en su ciudad.

Se preguntó a Ibn ᶜAttāb sobre un alfaquí que solicitó del sultán el monopolio de los contratos y documentos.

Respondió el sultán a ésto, encargando a quien estaba en su pueblo que nadie escribiera un documento salvo éste alfaquí.

¿Es lícito su imanato, pues es imán, y su testimonio, si lo diese?

Respuesta:

No haga Dios abundar gente como este alfaquí, pues pidió lo que no es lícito ni legal.Por esta petición y deseo, su imanato es ilícito y su testimonio nulo.Dios conceda el éxito.

Dijo el cadí:

Si el sultán diese el monopolio de eso a alguien por la experiencia de este hombre en los contratos, su confianza en él, frente a la incapacidad de los otros,

sin que lo hubiese pedido él, y sin desear el cargo, estaría bien que hiciese así el sultán.

Así se ordenó que se inspeccionase los intereses religiosos y mundanos de los musulmanes, como menciona Mālik de ʿUmar Ibn al- Jaṭṭāb -Dios esté satisfecho de él -que escribió a sus gobernadores diciendo:

"La oración es lo más importante de todo, quien la guarda guarda su religión, y quien la deja, estará como ella, extraviado[1]".

Después les enseñó lo recomendable en los tiempos de la oración. Hadiz.

Esto no es lo que hacen nuestros gobernadores, que prefieren y se inclinan por sus validos, aunque sean ignorantes, y se alejan de quienes no lo quieren, aunque sea sabio y actúe con temor de Dios, su Profeta, la religión y la comunidad musulmana, "aprenderán aquellos que cometieron injusticias, todo será de forma inversa".

---

[1] Corán, 26,227. Trad. J. Cortés.

4. Cuestión sobre el siniestro de los huertos habús de Córdoba.

Hubo una usanza de los jueces de Córdoba de dar facilidades a los recaudadores de impuestos de la ciudad, y de las tierras, si se quejaban de pérdidas o siniestro, como forma de procurarse la amistad de ellos.

Si sus impuestos les excedían pedían ayuda con el acuerdo de catástrofes de sus huertos ante el cadí Abū l-Muṭarrif ᶜAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Bišir, Dios tenga misericordia de él.

Ya se ha mencionado anteriormente, en algunas cuestiones(masā'il), copias del acuerdo de los derechos que se adquieren por siniestro:

En el nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso.

Se dirigieron, por orden del cadí ᶜAbd al-Raḥmān b. Bišir, los testigos que se mencionaron en este escrito para examinar, a causa de la queja de los recaudadores de impuestos, los huertos habús incluidos para su inspección

en el diwān de los jueces de Córdoba. Y a los que les sucedieron la catástrofe el año 407, a causa de los insectos que aparecieron, por la mucha humedad del agua del mes de marzo del año mencionado, al impedírseles regarlos el mes de agosto de ese año, por el daño que causó el paso continuo del ejército en el campo oriental de la ciudad de Córdoba, al llegar los soldados con los cristianos.

También porque los conejos atacaron las hojas de las plantas, comiéndoselas.

Examinaron e investigaron eso.

Consideraron, tras la investigación, que era necesario disminuir los impuestos de los huertos que estaban en la Rambla de Córdoba y los colindantes, un tercio de la tierra cultivable , a causa de la catástrofe acaecida,por los insectos y al haberse impedido el riego, temiendo el ataque. Se tiene que pagar 2/3 solamente.

Se rebaja, a los recaudadores de los huertos de la parte occidental y del lado sur de la ciudad de Córdoba,

a causa de los conejos e insectos en la tierra cultivable, un cuarto, debiendo pagar 3/4. Eso es del pago de los habús mencionados. Se hace así considerando el derecho de los recaudadores de impuestos y procurando la amistad de ellos.

Los huertos de la Rambla y colindantes, de la parte oriental son: tal, tal, y tal.

Los huertos del lado occidental: el huerto tal y tal.

Los huertos del lado sur: el huerto tal y tal.

Dió testimonio de ello quien fue a inspeccionarlo, como testigos oculares, y vieron lo que se ha descrito.

El testimonio tuvo lugar en fecha tal del año tal.

Se probó ese acuerdo ante el cadí Abū-l-Muṭarrif.

Se juzgó a favor de ellos según lo que se había testimoniado y la usanza practicada en esos día de su cadiazgo con los recaudadores de impuestos.

Lo invistió en el cadiazgo ᶜAlī b. Ḥammūd, que venció al rey de los Banu Marwān, saqueándolo, a mediados

de Ṣafar del año 407. Estaba a cargo de la oración Yūnis b. ᶜAbd Allāh b. Mugīṯ conocido por Ibn al-Ṣaffār. Ibn Bišir era hombre firme, gran mušāwar y muftí pespicaz experto en contratos y aḥkām. No tiene par en esta especialidad y se le reconoce esto.

Continuó siendo juez bajo ᶜAlī, destituyéndose a Ibn al-Ṣaffār de la oración por un litigio feo que tuvo lugar con Abū ᶜAbd Allah b. ᶜAbd al-Raᶜūf, ṣāḥib al-maẓālim. Eso ocurrió bajo el reinado del hermano del anterior Al-Qāsim b.Ḥammūd, la primavera de finales del año 409. Había unido, pues, el cargo de la oración al cadiazgo de la Aljama, que lo sustentaba él, Ibn Bišir. Permaneció en ella hasta el final de la dinastía al-Ḥammūd, el año 419.

Hišām b. Muḥammad b.ᶜAbd al- Mālik al-Muᶜtad bi-llāh de los Banū Omeyas reinaba en sus días cuando los alfaquíes calumniaron a ᶜAli b. Al-Bišir, ante él, que lo depuso. Ocupó su puesto, con ambos cargos, el cadiazgo y la oración, Yūnis b. ᶜAbd Allāh. Ibn Bišir murió a

mediados de Šaᶜbān del año 22. Rezó sus esponsorios el cadí Yūnus b. ᶜAbd Allah, estando presente el califa. Fue enterrado en el cementerio de Al-ᶜAbbās. Tenía 78 años cuando murió.

Presentaron los recaudadores de impuestos de los habús la demanda ante Ibn al-Ṣaffār Yūnus, según dijimos anteriormente. Le pidieron benevolencia para con ellos, por su situación, probando ante él los dos acuerdos.

Se consultó sobre eso a los alfaquíes: ¡Oh mis señores, mis walíes!, a quien Dios haga permanecer, salve, y dé su bendición y beneficio.

Mi escrito inserta dos atestados (istirᶜā').

En uno de ellos se mencionan los huertos y en otro las casas. Ambos fueron probados ante mí por testigos que yo acepté. Examinadlos -Dios esté satisfecho de vosotros- y hacedme saber vuestra opinión: Si se debe rebajar los impuestos prescritos a los demandantes, impuestos de los huertos y las casas, a causa de lo que se probó ante tí, y se menciona en ambos escritos, y porque deseaban que

sea aplicada la usanza, por la que se dejan de cobrar los impuestos del habús, y se conciertan, según prescribe la sunna, ¿o no?

!Que seais recompesado y tengais éxito, si Dios quiere, ensalzado y alabado. La paz!

Respondió Abū ᶜAlī al-Ḥas_an b. Ayūb al-Ḥaddād:

¡Oh mi señor, mi wālī!, a quien Dios preserve al servicio de los musulmanes, con su ayuda. Eres un ejemplo de ciencia -gracias a Dios- y sabio en lo recto.

Este acuerdo probado ante tí, sobre los huertos, es como tejido abigarrado, oscuro y remendado, !determinar el culpable es un desconcierto!

Como dice lo que viene de ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb -Dios esté satisfecho de él-:

"He venido a ti por un asunto que no tiene ni pies ni cabeza".

El ṣāḥib al-aḥbās ordenó que te presentara los documentos en los que se concertaban los impuestos a los recaudadores. Si no tenían cláusula con la condición

mencionada en este escrito, si la gente de la tierra hubiera dado testimonio ante ti, y también lo hubiera hecho gente de tu confianza, que fue a inspeccionar, y que no dijeron falsedades, pero se les encontró deficiencias, no se guardaban del desorden y fueron por ello reprobados, se diría que los recaudadores hacían la recaudación de impuestos bajo condición de que se les beneficiase, dándoseles más, y eso llegó a ser como una condición. Lo cual es algo desconocido, que no se ha hecho antes y ni está permitido.

No dijeron que el responsable hiciera atestado en favor de ellos bajo esa condición, ni que vieron concertar los impuestos así, ni oyeran al responsable decir a los recaudadores de impuestos:

Esto es lo dicho.

Aplicaron esto a todos los huertos de Córdoba, y es improbable que sepan realmente la situación de todos los jardines, no los mencionaron en el acuerdo de los huertos habús, ni los especificaron, ni dijeron que los

recaudadores de habús presentasen el escrito del contrato, ni que se les diese estas tierras siempre, ni mencionaron un período determinado, no oyeron los testigos que fuese un año así, y un año así. Y esto es gran ignorancia, pues puede que hayan sembrado en los huertos grano y sembraron lino, habas, garbanzos, etc., que no es difícil vender. La renta y la venta puede ser barata y cara, que da beneficios o no da.

Dijeron que la mayoría de los recaudadores se empobrecieron con los impuestos, y se les informó de eso. Todo esto es error y negligencia.

No tengo costumbre que se les dé, procurandose su amistad, salvo sino la mitad del diezmo o el diezmo. Esto es lo máximo que supe que se les dió a lo largo de toda mi vida.

De igual modo, no se les da a los recaudadores de impuestos de las casa, para procurarse su amistad, según hemos dicho. El documento de ambos no está a favor de ellos sino en contra, pues se dice en él que se impidió

habitar las casas vacías, de alquiler, por lo barato de éste.

Haz demostrar, ¡oh mi wālī! -Dios haga firme tu pie el día del juicio- el derecho, no eres de los que atemorizas a la gente con ruido, sin embargo, el contrato se ha probado ante ti con mucho ruido y pocas nueces.

Dios nos hizo de los que siguen el derecho, lo dicen y lo apoyan. La paz contigo, ¡oh mi Señor, mi wālī! la misericordia de Dios el Altísimo.

Dijo eso al-Ḥasan b. Ayūb.

Respondió Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Yaḥyā b.Daḥūn:

¡Oh mi señor, mi wālī! a quien Dios ayude y dé éxito. Leí tu carta y lo que adjuntaste, así como la respuesta y análisis del alfaquí Abū ᶜAlī -Dios lo guarde- y lo que se te garantiza de que el documento segundo es inválido, que no se puede leer los precios, que los huertos se arruinaron y perdieron sus bienes.

¿Para qué escribieron el acuerdo de los impuestos si ya se había divulgado y difundido de tal

forma que lo sabía la élite (jāṣṣa) y el pueblo (ᶜamma), hablaban de ello en los zocos y en las tertulias. El responsable no lo ocultaba, sino que lo decía en sus sesiones, al concertarse los impuestos.

Dijo:

Los precios mayores alcanzan -si sucediera eso- 1/3 o 1/4, y estaría bien.

Me informó de esto un grupo de gente, no sé cuántos eran, yo mismo lo notifiqué como lo supe: que se ponía condición a favor de los recaudadores de impuestos de los habús, en unos lugares 10 cahices, en otros 8 ó 6 etc. Supervisaban un grupo reducido, y especializado, los inmuebles[2] y catástrofes. No se oye testimonio de otros adules, solamente se oye a ellos, según se procede en la ejecución de los legados que no se quita el testimonio a quien fue encargado de ejecutar el legado.

Esto son innovaciones. Dios sabe lo que dice.

---

[2] Puede ser beneficios Aryāᶜ

Yo digo que estos contratos de impuestos, en estos casos, son inválidos. No son lícitos, amplía lo que queda de tiempo y vuelve a pedir el impuesto tal como estaban; de lo atrasado pide a los recaudadores el precio acordado, pues ello es lo recto y lo justo.

Obliga a la gente a cumplir como lo hacían los antepasados en lo concerniente a la demostración de las catástrofes que tenían lugar, y la ejecución de los legados, pues no habrá una comunidad mejor que la primera comunidad musulmana[3].

Dios te favorezca, y nos favorezca, en lo recto, y nos proteja con su favor de caer en error. Si Dios quiere, ensalzado y alabado sea. La paz sea con vosotros, mi señor, mi wālī, a quien Dios salve, la misericordia y la bendición de Dios. Dijo eso ᶜAbd Allāh b. Yaḥyā.

Respondió Abū- l-Walīd al-Layṯ b. Ḥuraiš:

¡Oh mi señor, mi wālī, a quien Dios salve! Estudié los dos atestados (istirᶜā'). Vi que uno de los 2 no

[3] Creencia islámica de que la sociedad pura fue la primera del Islam y posteriormente se va corrompiendo.

obliga a dictaminar, sabes que los jueces continuan beneficiando a los recaudadores, si se quejan de ruina, de dificultad de venta, procurando la amistad de éstos, y en bien de los habús, pues hace a la gente codiciar este trabajo.

Informaste de eso, y lo estudiaste, cuando eras encargado de los habús y del cadiazgo. Lo que se probó en los dos escritos adjuntos que investigas y estudias es que los recaudadores de impuestos, pretenden la disminución en el pago de los impuestos procurándose beneficiarlos. Esto se deja a tu propia consideración(naẓar) y estudio (iŷtihād). Por lo que Dios el Altísimo te recompense y te guarde por su magnificencia y generosidad, pues Dios te hizo capaz del estudio y opinión personal (iŷtihād) en lo que sigues (taqlīd). La paz contigo, mi wālī, mi señor, la misericordia de Dios. Dijo esto Al-Layṯ b. Ḥurayš.

Respondió Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd b. al-Šaqqāq:

¡Oh mi señor, mi wālī! a quien Dios dé larga vida, salve y bendiga.

Los jueces que te precedieron -Dios tenga misericordia de ellos- a tu saber, beneficiaban a los recaudadores del habús una vez fijados los impuestos, procurando su amistad y en consideración del habús, esperando que la gente deseara trabajar las tierras con esos impuestos.

Rebajaban los impuestos a los recaudadores si se quejaban por algunas pérdidas que se temían, sin que hubiera catástrofe incluso.

Oíste[4] al visir cadí ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad -Dios lo tenga en su misericordia- que se quejaron ante los recaudadores de los baños del habús por la escasez de ingresos y la difilcutad de hacer fuego para calentar el agua por las lluvias continuas.

Les anuló los impuestos de un mes, después de consultar a los ulemas que estaban presentes. Así hay

[4] Prefiero nota

que proceder con ellos, como hicieron los que te precedieron, beneficiando a éstos.

Según lo acordado, pues es en bien de los habús, ya que eso hace aumentar los impuestos, y la competencia entre la gente, para encargarse de la recaudación.

Ví qué testigos testimoniaron ante ti, en el acta de caución (isti^{c}rā') que adjuntaste a tu escrito . Dijeron que sólamente se concertaban los impuestos bajo condición de beneficiar a sus recaudadores, rebajándole los impuestos, pero no aclararon cómo llegaron a saber esto.

Si volviesen a ti dos hombres, de los que aceptas su testimonio, y que no son recaudadores, diciéndote que lo que sabían era de oir a los recaudadores, o que presenciaron el acuerdo con la condición mencionada, tampoco sería correcto el testimonio, y habría de romperse el acuerdo concertado sobre los impuestos bajo esta condición, pues es ilícito, no se procedió en base a esto nunca, o se

procedió muy poco.

El acta de caución se repetiría y habría que hacer un nuevo contrato.

Se obligaría a pagar a los recaudadores los impuestos atrasados, según el valor de la renta de la tierra el día del concierto de los impuestos, de acuerdo con la valoración de los expertos.

Entonces, les reducirías los impuestos a causa de la dificultad de venta y la ruina de las verduras, lo cual habían probado, y esto procurando su amistad, según consideres oportuno tras tu estudio (iŷ ^tihād) del caso, si Dios quiere - ensalzado y alabado sea-.

¡ Oh mi Señor!, sucedieron cosas sin precedentes con los habús, en el periodo de su cadiazgo como que se recogía los impuestos de la tierra habús imponiendo un décimo sobre los huertos. Y esto es ilícito, no es legal un acuerdo tal.

Como ello es, también, quien presenta a dos hombres musulmanes para ejecutar el legado, se redujo a dos,

quien viniese, que no fueran ellos, se les reprende, intimida, y posiblemente se le encarcela. ¡Dios sabe lo que se proponía y creía, pues él conoce lo visible y lo invisible!.

Haz, además según descubriste en la conversación que mantuvo cuando se reunió contigo. Juzga lo que se debe hacer. Dios nos conduzca y te conduzca a lo recto y nos dé y te de el éxito, porque en él está la salvación . Evitemos las pasiones y marchemos por el camino recto.

Ciertamente está en su mano el hacer eso con nosotros pues no tiene igual.

¡ Mi señor!, a los impuestos de los recaudadores de las casas se les rebaja los impuestos, según veas, procurando su amistad por lo que se testimonió de que bajó su renta. Sin embargo, no es un deber hacerlo, si Dios quiere -ensalzado y alabado sea-. La paz sea con vosotros, mi señor, mi wālī, la misericordia de Dios.

Lo dijo ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd.

Respondió Abú ᶜAlī Ḥusayn b. Salmūn al-Musīlī:

¡Oh mi señor, mi wālī, a quien Dios proteja con su favor! Leímos tu misiva. Vi que esta cuestión que proviene del esfuerzo personal del cadí (iŷtihād), y otras sentencias dadas por los jueces con su esfuerzo personal no es lícito a ningún ulema abolirla, pero ¡Oh mi señor !, te es lícito a ti y te es lícito que los rebajes con tu consideración (iytihād), según lo veas correcto, que beneficie al habús y haga a la gente competir por el cargo .

Unicamente se tienen los bienes habús para beneficio de los musulmanes, y la mayoría de los recaudadores son gente necesitada.

En el asunto de las casas se procede igual.

Dios te dé éxito, te recompense, y nos salve por su misericordia. La paz contigo ¡Oh mi señor!, la misericordia y la bendición de Dios.

Dijo eso Ḥusayn b.Salmūn .

Dijo el cadí:

Dijimos, anteriormente, que el cadí Ibn Bišir -Dios tenga misericordía de él fue destituido por al-Muᶜta[5] ‾d del cadiazgo, porque hablaron mal de él los alfaquíes. Fue por envidia de su preeminencia y crítica de éste a sus respuestas, a las que se oponía hasta hacer que cambiasen de opinión y adoptasen lo que él elegía. Había algunos alfaquíes de los que no aceptaba testimonios en secreto, y no dictaminaba con ello, si no había otro testimonio que le apoyase. Todo esto le atrajo la enemistad de ellos.

Mantuvieron en secreto su demanda hasta que tuvieron la ocasión de hacerlo destituir . Ocupó el cadiazgo Ibn al-Ṣaffār, quien les consultó sobre los dos acuerdos presentados antes, según mencionaron en su consilio (šūrā),y los citaron textualmente, acusando, intrinsecamente, a Ibn Bišir de ello, e incluso, explicitamente, salvo Ibn Ḥurayš y al-Musīlī, queriendo aparentar reconciliación, por religiosidad o por

---

[5] En otro manuscrito al-Muᶜtamid o al-Muᶜtaz

hipocresía, pues era manifiesta su posición más elevada que la de ellos, y la diferencia era patente, por experiencia o de oidas.

Dios da su favor a quien quiere :

"Envidiaron al joven, pues no obtuvieron su puesto, y la gente era enemiga y adversaria suya[6]."

Cuánta diferencia entre el acuerdo[7] sobre el que se consultó y el acuerdo del cadí Ibn-Bišr, fechado el año 407 mencionado anteriormente.

Si se comparara su valor con este acuerdo sobre el que se dictaminó y consultó ante el cadí Ibn- Bišir, se habría destruido, y no se habría oido a los testigos por inválido y nulo, sin que se pueda decretar con él, por habérseles consultado a ellos . El menos inteligente de entre la gente sabe que no hay ciencia ni experiencia en este acuerdo.

---

[6] De Abū al-Aswad. Cf.ABD AL-WAHHĀB: Las ordenanzas del zoco, p.77, n.246.

[7] Quizás sea proceso

Alabaron al nuevo juez atribuyéndole ser modelo de ciencia, sabio, en lo recto. Ello es la prueba de la hipocresía, o semejante, y la negligencia, siendo ambas cosas infames, la religión es el consejo . Pues si hubieran juzgado con los ojos de la verdad, habrían distinguido la nulidad de la consulta,así pues, ¿por qué no fueron sinceros diciendo al juez que no podía juzgar casos como éste, ni oir testimonio de ello, evitando y en prevención de errores como ese?.

Si se les hubiese ocultado lo que se le ocultó a él "eso es lo que no quiere nadie oir" . El primer aspecto tiene la prioridad en la exégesis a ellos.

Eran los jeques en su tiempo y los mušāwar de su época, la cortedad abunda entre nosotros y la eminencia escasea.

Hay en sus respuestas desorden y confusión, en los términos y el significado, que si quisiera explicarlos y corregirlos, se prolongaría el escrito. Dios el Altísimo inspira a quien quiere de entre sus criaturas.

Cuando llegó la respuesta de ellos al cadí Abū-l-Muṭarrif b. Bišir- Dios lo tenga en su misericordia-, donde se decía que se anulaba los impuestos del habús, concertados durante los días de su cadiazgo, por lo que los recaudadores debían pagar; esperandose en su lugar, rebaja del número obligado, acostumbrados a ello como estaban, por haberlo hecho antes, con la condición de que sus ingresos se elevasen, según lo que sembraban en la tierra, pagándose por el huerto el décimo o menos de eso; cuando le llegó esto, contestó y puso la respuesta en 6 hojas, diciendo que se anulaba la fetua de quien dictaminaba la anulación del contrato.

El jeque Abū ᶜAbd Allāh b. ᶜAttāb lo trajo a nosotros de puño y letra del cadí, que lo escribió. Lo leyó ante nosotros, en presencia de nuestros compañeros en el zaguán de su casa.

Escribí aquí lo que se probó, y dejé la mayor parte, pues no encontré energías para copiarla, ni

tiempo libre para copiarla textualmente. Es como sigue:

Estudié-Dios sea generoso contigo- lo que mencionaste y preguntaste:

Que habías copiado de los habús del diwān, los huertos y los predios, y que te encargaste tú y otros recaudadores de lo que fue una catástrofe general en el año tal, con respecto a la ruina de las verduras, las hojas estropeadas, el deterioro de los huertos, la caida de los precios, la dificultad de venta, hasta el punto de dejar pudrirse la cosecha, y la requisa[8] de la tierra largo tiempo. Y que sembraron la tierra el año tal, y los beréberes arrancaron la siembra cuando asediaron Córdoba, Dios la restablezca.

Contaste que algunos alfaquíes, muftíes, no consideraron oportuno proceder así, y que los recaudadores, argumentaron, basándose en la usanza de los cadíes anteriores, que beneficiaban a los

[8] No estoy segura de la traducción,

recaudadores, cuando no tuvo el siniestro el alcance que tuvo éste, y ello, procurándose la amistad de los recaudadores e incitando a la gente a desear el cargo. Argumentaron que los jueces ponían, en base a su estudio personal (iŷtihād), un término medio a la cantidad que se pide reducir, cantidad con la que se concluye. Los demás jueces lo emulan cuando suceden calamidades, y los recaudadores demandan por esto. Ponen el término medio del producto que tiene[9] el terreno de las cercanías de Córdoba, como almunia al-ᶜAŷab y similar. Porque la gente siempre quiere más, exageran en las pérdidas y se quejan de la escasez de ingresos de esas tierras; por eso se determina para los huertos, un décimo del grano y los más alejados un sexto del grano.

Dijo alguien que dictaminaba en esas fetuas: No es lícito, ni válido, el impuesto según este ejemplo.

---

[9] No estoy segura de la traducción.

Me pediste que te contestara con mi opinión. Lo que opino es esto. En Dios está el éxito:

En cuanto a los huertos, nuestros jueces no cesaron de seguir la usanza famosa de procurarse la amistad de los recaudadores, beneficiándolos con la rebaja en los impuestos, si ocurría algo como esto, especialmente una catástrofe como la que ha acaecido a estos recaudadores, pues no hay venta ni com-pradores. Una catástrofe tal que deja menoscabados a los recaudadores no sucede usualmente.

Los impuestos de los huertos, generalmente, están asignados a ellos únicamente, y no es como las tierras que la ven las mayoría de la gente.

Si alguien afirmase que la rebaja no tendría lugar, sino en caso de que fuese poca la cantidad, y de escasa importancia, argumentando con lo que dice Ibn al-Qāsim tomado de Mālik:

Quien tiene dinero en sociedad comanditaria (muqāraḍa), le pide el pordiosero,y le da un mendrugo de

pan o los frutos.

Dijo:

No está mal eso.

Según transmisión de Ašhab le rebajó por los gastos de aplicarse ventosas y entrar a los baños.

Se le dijo:

No es eso.

Eso es otra cosa, tiene otro sentido, no es lo mismo lo que se hace como favor, que lo que hace el juez con los recaudadores procurándose la amistad.

Transmitió Ibn al-Qāsim de Mālik en la primera parte de Nikāḥ de al-Mudawwana:

Sobre el hombre que casa a su hija, siendo ella virgen, después rebaja la dote (ṣadāq) al marido.

Dijo Mālik:

No es lícito que el padre haga eso, si no la divorció su esposo.

Dijo Ibn al-Qāsim:

Creo que hay que estudiar el caso. Si el padre rebajó con razón, como puede ser que el esposo no tenga dinero para la dote (mahr), eso es lícito que se lo haga a la hija, porque si él la repudiase el padre pondría la mitad de lo que debía de haber sido la dote. Pero si le rebajó, sin que hubiese divorcio, y sin razón alguna, no veo que sea lícito.

En el segundo de K.al-Nikāḥ mencionado, dijo Mālik:

No es lícito a nadie perdonar la dote (ṣadāqa) cuando su padre la casó virgen, ya sea el padre, el tutor u otro.

Dijo Ibn al-Qāsim:

Salvo que tenga una razón que sea en beneficio de ella y sea lo mejor para ella. Es lícito si ella está de acuerdo. Lo es en caso de que el esposo no tenga dinero y pidiese la rebaja de la dote, aceptando el tutor, al hacerlo por temor a la ruptura de la relación, siendo así que es el marido apropiado para ella.

Dijo Saḥnūn en otro libro:

No es lícito que nadie rebaje una dote establecida salvo el padre.

En K.al-Ma'dūn la-hu fi-l-tiŷāra dijo Ibn al-Qāsim:

No es lícito, en palabras de Mālik, que un siervo rebaje un producto y convoque a la gente, salvo que le estuviese permitido comerciar y hace eso para atraer a la gente. Lo que hizo sería una operación comercial de compra-venta con beneficio. En K.al-Diyyāt de al-Mudawwana se dijo a Ibn al-Qāsim:

¿Crees que si el huérfano es herido con intención el tutor puede hacer las paces mediante el pago de una cantidad? ¿Es lícito esto con el menor de edad según Mālik?

Dijo:

Oí a Mālik decir a un hombre cuyo hijo fue herido y quería perdonar a quien hirió a su hijo, que no tenía derecho a hacerlo salvo si se indemniza con dinero.

Si el padre no tiene derecho a perdonar sin indemnización, aún menos el tutor, como es evidente.

Pregunté:

Con intención o por accidente,¿el caso sería igual?

Me respondió:

Sí, tienen derecho el padre y el tutor a hacer el pacto en los dos casos, no cogiendo menos de lo que es la herida en realidad. Porque si hubiese vendido a su hijo un artículo de 1000 dinares por el precio de 500 dinares, por deferencia a algún conocido, no es lícito. Lo mismo ocurre si se hacen las paces por menos de la indemnización que le corresponde a la herida del hijo, salvo si hubiese alguna razón para rebajarle la indemnización, porque fuese pobre el que hirió al chico. Entonces sí sería lícito. No lo oí de Mālik.

En K. al-Šarika de Al-Mudawwana se preguntó a Ibn al-Qāsim sobre dos socios en negocios, uno de ellos vendió un artículo por un dinar, a plazo, cuando se

cumplió el plazo lo retrasó el otro socio, o él mismo lo vendió. ¿Es lícito este retraso sin voluntad de uno de los socios?

Dijo:

Mālik dijo

Sobre el representante (**wakīl aw mufawwiḍ ilay-hi**) que tiene un hombre en algún lugar para venderle artículos y le determina el precio de los artículos.

Después éste vendió algunos articulos a plazo y cuando se cumplió el plazo le amplió el representante el plazo, en consideración al dueño del artículo, no fue un favor que hizo el representante al cliente. Eso es lícito, porque el retraso fue en consideración del dueño del bien y eso es propio del comercio.

Si lo hubiese hecho como favor al comprador no sería lícito, porque no es lícito hacer un favor con el bien de otro, salvo si éste se lo ordena. Lo que es propio del comercio, el dar salida al artículo con incentivos o rebaja del capital, eso es lícito, como

representante que es del comprador.

Todo esto muestra la perfección del juicio del cadí, y la licitud de su asunto, al reducir de este modo, siendo así que el juicio del cadí es de máxima consideración y el más completo y fuerte, revelándose la debilidad de conjetura de su contrincante y la futilidad de lo que creía.

Es decir, que los dueños de los huertos de al-Ramla, y otros, tenían por costumbre, cuando vendían un artículo, por ejemplo una hoja de verdura, y se salía perdiendo en ello mucho, les hacían reducción para procurarse su amistad, como incentivo a su comercio y para que aumentase su negocio.

El cadí:

Unicamente es lícito en la recaudación de los habús lo que se hace en la propiedad privada, en este caso y otros semejantes que sucedan.

El muftí no tiene derecho a oponerse a nada cuando no tiene base para tal oposición y compete a otros de

entre la gente de conocimiento.

Si a cada uno de los propietarios de los huertos, o al que lo tiene arrendado de otro, se hubiera preguntado sobre esto, diciéndole que es en provecho, y que da lugar al crecimiento de la riqueza, habría dicho:

Lo que este muftí opina es errado, es al contrario, lleva a malgastar la riqueza.

Después se menciona aquí la oposición de alguien, si lo hubiera, diciendo que la costumbre, si se repite, actua en el lugar de la condición, y trata de probar en base a ello, lo cual es falso.

Resumí execrando el alargamiento.

Después dijo:

El muftí reprobó la determinación del término medio del producto durante el tiempo de la recaudación, para que se aplique en caso de que suceda la catástrofe, y ello es porque no comprendió el significado, ni estudió el fondo de la cuestión , porque eso es sabido por todo

ser dotado de entendimiento, que siempre se encontró el camino de comprender lo ambiguo de las cuestiones, investigar sus causas, y conocer las consecuencias. Todo esto es lo que aleja la ignorancia y da permanecia a las razones de lo que es inválido, ayudadando a comprender las cualidades de la licitud. No creo que diciendo esto, sucediera lo que dijo, no llegó a comprender a lo que llevaba esto. Porque lo que dijo conllevaa que si se aumenta algo en salud aumenta en enfermedad.

Y esto no lo dijo nadie nunca.

He traido en esta cuestión pruebas suficientes y en exceso. Si Dios quiere, ensalzado y alabado sea:

La primera es el principio de la gente de Medina y su escuela, que las cosas están permitidas salvo lo que se transmitió como interdicto.

Otro de sus principios es que la costumbre (ᶜurf) llega a ser una condición de ley.

También, de los principios de nuestra escuela es que todo a lo que obliga al decreto, y está expresado con condiciones, en el original del contrato, es lícito y permanente.

Se explicó anteriormente que todo el que arrenda tierra o compra frutos con la condición de que se le tenga en cuenta, si le ocurre una desgracia;si pusiese ésto como condición y se callase, se les obliga por decreto, lo hubiese mencionado o no, es igual.

Sin embargo mencionarlo es mejor que silenciarlo, pues es más terminante para el litigio y evita la complicación del problema.

Si fuese conocido por el recaudador de impuesto el término medio de idemnizacióm por catástrofe, no le es lícito contrato, aunque coincida su conocimiento con el del recaudado.

Si el recaudado no supiese eso como lo sabe el que hizo el contrato, se consideraría del capítulo de la corrupción, el timo y la estafa. Como que vende la oveja

de leche y sabe lo que da de leche, pero la vende sin determinar lo que producía, sabiéndolo.

No es lícito, dicen Mālik y sus compañeros, hasta que sepa su comprador como el vendedor. El principio jurídico es lo que se transmite del Profeta-Dios lo bendiga y lo salve- que dijo: "No se aten las ubres de la camella ni del ganado menor, quien la vendiese después de eso, tiene derecho a elegir, después haberla ordeñado, el quedársela, si le satisface, y si no, devolverla tomando un ṣāᶜ[10] de dátiles,como indemnización[11]".

Esto te explica que los contratistas, si supiera uno algo y lo ocultase al otro se considera timo, como dice el hadiz de la oveja a la que se le atan las ubres.

La venta con especulación está incluida en esto. No es lícita, dice Mālik, salvo que el comprador sepa

[10] Medida de capacidad. Ver vocabulario en índices.

[11] AL-BUJĀRĪ: Ṣaḥīḥ.

lo que sabe el vendedor en relación al precio de venta y demás.

Ibn al-Qāsim transmite de él en al-Murābiḥa de al-Mudawwana:

Sobre quien compra un artículo y cambiaron los precios en el mercado, queriendo venderla con especulación, aprovechando la ocasión.

Ibn al-Qasim dice:

No es lícito salvo si informase al comprador.

Si cambiase el precio en mucho, preferiría que no vendiese aunque[12] se mostrase. Porque lo fresco entre la gente no es como lo antiguo, lo fresco es más codiciado y deseado.

Lo que se dice en el principio (aṣl) de facilitación de la venta, ya lo hemos mencionado y explicado, para que no se encamine a ello el que diverge, pues nos obligaría a caer en el error.

---

[12] Creo que es ésta la traducción correcta de ?????

Mālik permite hacer producir los huertos, casas, esclavos bestias, y venderlos después con lucro sin informar al comprador, si no cambió el precio en el mercado. Porque eso es algo sabido por la gente, que quien posee algo de este tipo y explota su beneficio es lícita la explotación y el beneficiarse de ello.

En cuanto a determinar el término medio de indemnización de las pérdidas por catástrofe que concertaron, y según proceden los jueces, opinamos que es como el caso de dos tratantes que comercian y litigan con dos artículos, valoran cada artículo con el precio del día del contrato con probidad para que en caso de que pierda valor un artículo o se devolviese por defecto, y ya perdió el valor el artículo, se deviese por el precio que se había valorado el día de la venta. Sin divergencias.

La prueba (ḥuŷŷa) de esto está en K.al Istiḥqāq y K. al-ᶜUyūb wa-l-Ṣaraf wa Kirā' al-Rawāḥil de al-Mudawwana:

Sobre quien vendió un artículo por un dinar a plazo, y cuando se cumplió el plazo tomó del dinar unos dirhams, tenía derecho.pues,al artículo.

Dijo Mālik:

Quien vendió un artículo por 100 dinares y se le pagó unos dirhams; después se encuentra defecto en ella, la devolvió y devolvió los dirhams. Si devolvise ropas devolvería su valor por 100 dinares.

Dijo Ibn al-Qāsim, em K.al-Ŷāmi^c al-Buyū$_c$:

Salvo que lo que tomó a cambio no sea correcta su venta, entonces pagará su valor.

Dijo Ibn al-Qāsim:

Quiere decir, únicamente, en caso que lo haya tomado de él de forma correcta y lícita, o lo tomó rebajado porque encuentra al comprador que es pobre, en ese caso no creo que deba tomar salvo el valor el día que cogió el artículo.

Dijo en al-Mudawwana:

Vi a Malik decir si se tomó el objeto por un objeto igual, no es semejante a si se tomó otro artículo. Mencionó el resto de la cuestión.

Dijo:

Traje esta cuestión y similares porque para los artículos, en la adquisición de derecho y semejante, únicamente se ha de tomar lo más justo.

Cuando vió los dinares y dirhams que son iguales, el mismo tipo de objeto, y se pueden intercambiar, siendo importante, en este caso, el objeto con el que se concertó la venta.

Cuando es una mercancía, [no dinares o dirhams], se cambia por el valor de ésta, sino hay similar, porque lo más correcto y justo es devolver algo por lo semejante (al-mitl).

Similar a esta cuestión es la cuestión de la renta. Después mencionó la cuestión de las ruinas:

Un hombre construyó en tierra de otro que se la había prestado a ambos. Uno de los dos vendió su parte

de las ruinas. En al-Mawāziyya y Šufaᶜa de al- Mujtaliṭa.

Después está la cuestión en audición de Ašhab de Ŷāmiᶜ al-Buyūᶜ. Otra, en audición de ᶜĪsā en K. al-ᶜItq y en K. al-Gaṣb.

Después dijo:

No mencionamos lo que no tiene relación con este tema, ni lo aclara, lo demoramos por necesidad de la respuesta que traemos después de ésta. Si Dios quiere, ensalzado y alabado sea.

Esto es lo que hay en K. al-Tiŷara ilā arḍ al-ḥarb de al-Mudawwana:

Quien compró una oveja a condición de que dé un qisṭ[13].

Dijo Ibn al-Qāsim:

Es lícito, en mi opinión, se prueba la oveja, si da un qisṭ bien, y si no se devuelve.

Viene en el hadiz:

[13] Aproximadamente un litro.

Se devuelve, incluso si no se puso como condición que dé tal cantidad si la compró y había tenido las ubres atadas.

Si lo puso como condición con mayor razón se devuelve.

Sobre este capítulo pregunté:

¿Crees que si compré una oveja de leche sin habérsele atado las ubres y no me informó el vendedor de la leche que daba, tengo el derecho a devolverla si no da leche suficiente, como hizo quien la compró con las ubres atadas?.

Dijo:

El ganado menor, su beneficio es el ordeñe, únicamente la compras por su leche en los días que da leche. Si la vendió sabiendo lo que daba leche y no lo dijo al comprador, éste tiene la opción de devolverla, porque el ganado menor solamente se compra por la leche, no se compra por su carne ni grasas.

Si supiese cuánto da de leche y lo ocultase sería como quién vendió algo pesado a ojo, sabe lo que pesa y se calla.

Dijo el cadí:

Y esta es la cuestión. Se hace callar al muftī que se oponía, según mencionamos anteriormente, porque no hay diferencia para el dotado de inteligencia entre sus palabras sobre la oveja de la que se ordeña tanto y lo que dice de la tierra de la que se recoge tanto fruto la mayoría de las veces, según lo que se tiene por costumbre.

Fue necesario limitarnos a ella y no ocuparnos en traer otras, pero con esto se prueba la negligencia y extravío del oponente. No se acordó nada de esto.

Hay una buena cuestión que tuvo lugar en audición de ᶜĪsā de Rahūn al-ᶜUtbiyya:

Sobre quien empeñó a un hombre algo para pagar a plazos, le pagó por el empeño 4 dinares, y citó la cuestión hasta el final. Después mencionó la oposición

de quien se opusiera y su texto.

Dijo:

Según este capítulo proceden los jueces y ḥukkām en sus sentencias y decretos, dice Mālik, y es sobre lo que habrá problemas y cuestiones siempre.

Sobre quien reivindicó algo de los vecinos, quería el reivindicante (mustaḥiqq) que quien tenía el objeto en su poder fuese con el objeto al lugar donde están los testigos.

Antes de eso, el objeto han de valorarlo los expertos si los que litigan ignorasen su valor. Si supiesen su valor y estuviesen de acuerdo en ello es más fácil el juicio para el cadí y su decreto será más correcto.

Hay algo al respecto en lo que están de acuerdo nuestros ulemas y con ello dictaminan.

Sobre quien hizo escribir un documento mencionando un débito a otra persona y pone como condición que se crea al acreedor cuando demande la deuda ante el juez.

Dijo:

La ratificación es obligatoria, esto es algo sabido, pero hay divergencia entre los ulemas en la obligatoriedad del juramento.

Algunos opinan que no hay obligación de jurar, se decretó a sí mismo, no fue por propia elección que eligió eso.

Es lo más correcto y exonera al juez mismo, sin lugar a dudas.

Después de todo esto no estamos seguros de que no dejarás a este muftí sin reprensión y se ensoberbiará cuando se muestre su incapacidad.

Si fuese esto así no lo contendría ningún obstáculo ni lo contendría nadie en su ataque, y nos basaríamos en lo que él dijo, sin argumento(huŷŷa), ni prueba (burhān) ni apoyo de la gente de la escuela.

Decimos:

Estamos de acuerdo y tú también, habiendo consenso, en lo dicho por Mālik-Dios lo tenga en su misericordia-

que lo que no se puede sostener es que el juez, si decreta con su esfuerzo personal (iŷtihād) sin que estuviese en el libro de Dios -ensalzado y alabado sea-, ni en la sunna del Profeta-Dios lo ben- diga y lo salve-, divergiéndolo, nadie tiene derecho a arruinarlo ni es lícito a juez alguno rechazarlo.

Esto es el final de lo dicho, el culmen de la respuesta. Dios es el que conduce a lo recto, el guía con su gracia, favor y generosidad. Después dijo que se acordó de unas consideraciones a las cuestiones y las copió en un papel, que yo no he copiado por resumir. Lo que mencionamos es suficiente, pues es la mayor respuesta y lo más claramente mencionado en su carta.

Nuestro jeque Abu ᶜAbd Allāh b. ᶜAttāb estuvo maravillado de esta respuesta del cadī, elogiándolo.

El era su maestro, estudió la mayoría del fiqh con él y lo oí decir:

Lo veía en sueño acercándose de la parte de las tiendas Mufarriŷ de Córdoba, me levanté, fuí a su lado

a saludarlo y preguntarle cómo estaba y me dijo:

Dios me benefició por el periodo de mi destitución.

Algo así dijo.

Esto fue hace 3 años. Dios tenga misericordia de nosotros y de ellos.

5. Iḥtisāb sobre la marinería de los barcos de los fondeaderos.

Se elevó a tí-Dios tenga misericordia de tí- el caso de un grupo de marineros que prepararon un barco para cruzar a la gente por el río de Córdoba en el fondeadero del Māṣ y otros.

Se dispusieron todos en los distintos barcos creando un estado de gran inseguridad, al poner turnos a los barcas, es decir, se paraban todas cuando una trabajaba, por lo que se llenaba ésta a tope, lo que podía dar lugar a que pereciera la gente, y ésta no tiene más remedio que hacer uso de las barcas para cruzar el río e ir a sus trabajos o a sus casas.

Pero Dios el Altísimo protege, y montaban desafiando el riesgo.

Investigamos lo que debeis juzgar, por haberte puesto Dios como protección y vigía del pueblo y de sus intereeses.

Dijo Mālik-Dios lo tenga en su misericordia-:

El sultán debe vigilar para procurar a la gente lo que les beneficie en su religión y asuntos mundanos.

Esto es lo que debes considerar, así pués, prohibe terminantemente hacer lo que hacen, para que se permita la navegación de todas las barcas y se ponga fín al peligro que corren los musulmanes al montar en la barca. Ya nos llegó una noticia de ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz que cuando se le habló de la navegación por mar dijo:

"Gusanos sobre un palo".

Y se transmite de otro que prohibió la navegación y advirtió de su peligro. Así pués, prohibe eso y serás recompensado y premiado, Si Dios quiere, ensalzado y alabado sea.

Dijo eso:

Muḥammad b. Gālib, Muḥammad b. Walīd. ᶜUbayd Allāh b, Yaḥyā.

Habló Saᶜad b.Maᶜad de igual modo, añadiendo el hadiz de ᶜUmar b.al-Jaṭṭāb-Dios esté satisfecho de él-.

Dijo Aḥmad b. Baqī como Saᶜad b.Maᶜad.

Dijeron eso:

Muḥammad b. ᶜUmar b. Lubāba y Ayūb b. Sulaymān.

Dijo el cadí:

El hadiz que mencionaron es de ᶜUmar b. al- Jaṭṭāb de ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ- Dios esté satisfecho de ambos- y se encuentra en Ŷāmiᶜ de al-ᶜUtbiyya, en dos lugares, uno de ellos en audición de Ibn al-Qāsim, la primera prescripción de él, que es la prescripción sobre las mezquitas pequeñas(qabā'il).

Dijo Mālik:

Preguntó a ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb- Dios esté satisfecho de él- ᶜUmar b. al-ᶜĀṣ sobre el mar.

Dijo:

Una criatura fuerte a la que monta otra de él. Gusanos sobre un palo, si se extravían perecerán , si permaneciesen se dispersarán.

Dijo ᶜUmar- Dios esté satisfecho de él: No hago embarcar a nadie nunca.

Después de él se navegó y no cesó de hacerse hasta los días de ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz. Así pués, sigue a ᶜUmar b.al-Jaṭṭāb- Dios esté satisfecho de él, pues es la noticia correcta, mientras que ellos atribuyen a ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz el hadiz: "Gusanos sobre un palo.''

Dijeron algunos: Es de ᶜUmar b. Al- Jaṭṭāb- Dios esté satisfecho de él- y todos estan equivocados. Estas palabras son de ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ de ᶜUmar b. al-JaṬṬāb, son los dos ᶜUmar, únicamente, los que prohibieron la navegación.

Dijeron:

El prohibió eso y ambos lo prohibieron estrictamente y por principio(aṣl). En Dios está el éxito.

6.A. Sobre los perros.

Estudiamos-Dios te favorezca-lo que investigaste sobre el asunto de los perros que se tienen en zona urbana, que pueden dañar, morder y producir herida a los niños, y por lo que muchas víctimas presentaron la queja.

Lo que debes hacer-Dios te favorezca-es ordenar matarlos salvo los que sean perros de caza o perros guardianes, de la siembra o el ganado.

El Profeta-Dios lo bendiga y lo salve- dijo:

" Quien tenga un perro , salvo que sea un perro de caza o guardian del ganado o la siembra, malogra la recompensa que obtendrá en el Paraiso[14]."

Llegó tomado de él-Dios lo bendiga y lo salve- que:

"Ordenó matar los perros. Después pasó un enviado del Profeta por la casa de una mujer ciega que tenía un perro, quiso matarlo y la mujer ciega se le opuso

---

[14] BUJĀRI

-.Ṣaḥīḥ.K.al-Ḥirṯ wa-l-muzāraᶜa

diciéndole que el perro la guardaba de las fieras que le pudieran dañar.

Volvió al Profeta y le contó lo ocurrido con la mujer, el Profeta ordenó matarlo, no vió disculpa suficiente para excusarlo[15]".

Dijo eso:

Muḥammad b. ᶜUmar b.Lubāba y quienes estabamos presentes de la gente de ciencia.

En las cuestiones de Ḥabīb de Saḥnūn: Los perros de la gente de ganadería en el campo, si los tuviesen en casa como guardianes contra los ladrones, se matarían.

Dijo sobre el perro de caza de deleite:

No es lícito adquirirlos y no se matan tampoco.

Dijo el jeque:

En el libro del que copié estaba así, pero lo considero una errata, lo correcto es "y se mata también".

Dios es el más sabio.

---

[15] Lo recoge Ibn Ḥanbal en Musnad. Cf. ABD AL-WAHHĀB JALLĀF: Las ordenanzas del zoco, p.101.n.451.

En este sentido dijo Ibn Lubāba:

Si el perro estuviese en un lugar donde no es lícito tener perros, su dueño indemnizará el vestido que dañe, se valorará como estaba en su estado inicial, y después se valorará con lo que le dañó, pagándose la diferencia entre los dos precios y el dueño del perro, además, se lo cosería.

Si el perro estuviese donde es lícito tenerlo, el dueño no ha de indemnizar nada.

6.B. Sobre un perro que mordió a un muchacho.

Dijo Abū Ṣāliḥ.

Estudié-Dios sea generoso con el cadí- la cuestión del dueño del perro. En cuanto al perro, se mata, porque está en un lugar donde no se ha de tener perros. Si dañó al niño en algo, lo indemniza el dueño del perro, porque le era ilícito tenerlo. Estab a transgrediendo con ello la ley.

Dijo el cadí:

En el K.al-Diyāt de al-Mudawwana, se pregunta:

¿Indemniza el dueño del perro mordedor el daño que cause éste en zona habitada o en otro lugar?

Respondió:

Me llegó a oidos que Mālik dijo:

Si se le había informado al dueño del perro que su perro es mordedor, indemnizará lo que haga. Yo opino que si lo tenía en lugar donde es lícito tenerlo, no lo indemnizará, hasta que se le hubiese in- formado, pero si lo tiene en lugar interdicto para los perros, como por

ejemplo en su casa, sabiendo que es mordedor, y muerde y ataca a un niño o un sirviente o una esclava, en este caso sí que ha de indemnizar.

Dice Mālik sobre el perro mordedor:

Si se le hubiese informado, y únicamente donde es lícito tener perros, no donde es interdicto, como en las zonas habitadas.

Dijo el jeque:

Considera ésto, ¿por qué Ibn al-Qāsim obliga a pagar la indemnización de lo que produjo el perro mordedor salvo en dos casos?:

1. Cuando se le ha informado al dueño del perro el peligro que representa éste.

2. Cuando se tiene en lugar interdicto para perro, sabiendo que es perro mordedor, aunque no se le hubiese informado del peligro que supone.

Abū Ṣāliḥ no habla en su respuesta sobre el caso en el que el dueño es informado de su perro, ni habla de las características del perro, si era mordedor o no, si

su dueño sabía esto. Ello es un error.

No indemniza el dueño un perro, que tuviera en casa, si no sabe que es mordedor:

" La herida que causan las bestias no se indemniza[16]" Como dice el Profeta, Dios lo bendiga y lo salve.

En audición de Abū-l-Hasan Zawnān preguntó Ibn Wahb: Sobre la bestia enfurecida que agrede a un esclavo, matándolo, después que sus vecinos le han informado sobre ella, o lo hizo el sultán, al quejarsele la gente. Agrede al joven esclavo estando atada, o bien se desató ella misma, y dijo, si daña después de esto, te lo indemnizo.

Dijo:

La bestia enfurecida es como el perro mordedor:

No indemniza el dueño hasta que la autoridad le informe del peligro que supone, después de saber que se enfurece, o es mordedor, sin que la encerrase ni la

---

[16] BUJĀRĪ: Ṣaḥīḥ

sacase del lugar, indemnizaría lo que hiciera. Esto dice Mālik sobre el perro rabioso, según te describí.

Si la indemnización fuese menos del tercio, se toma de sus bienes. El tercio, y más, se responsabilizaría la familia de pagarlo, habiendo sido el daño por accidente.

Ya fuese el dañado libre o esclavo indemnizará el dueño de la bestia de sus bienes en cualquier caso.

Dijo Ašhab:

El dueño de la bestia no indemniza nada en ningún caso, le ha de informar el sultan o los vecinos.

Dijo el cadí:

Estudia lo que dice Ibn Wahb. No considera obligatorio el pago de la indemnización sino después de haberse sabido el caso de la bestia enfurecida y el perro rabioso, habiendolo informado la autoridad, es decir, que la autoridad haya informado al dueño en el caso del perro rabioso.

Esto apoya lo que dijimos del descuido de Abū Ṣāliḥ. En audición de ᶜĪsā de Ibn-al-Qāsim, en una

prescripción que no comprendió, sobre el toro embestidor, o la bestia enfurecida, o el perro rabioso u otro de los animales; si se sabe que agrede a la gente, se ordena a su dueño que lo mate y se le da constancia de lo informado, si dañase después de eso indemnizaría con sus bienes.

Dijo:

Si el toro mató a un hombre después de haber sido informado al dueño del peligro que supone, y atestigua alguien eso, jurarían sus herederos con el testigo, un juramento solo, y merecerían la indemnización de los bienes particulares de éste.

Transmite Ibn ᶜAbdus de él que el tercio o más se toma de la familia, que es lo que dijo Ibn Wahb. Esto es condición para la indemnización, también, en el caso del perro mordedor, y la información al respecto.

Dijo ᶜĪsā en explicación de Ibn Mazīn:

Si se tiene el perro mordedor en un lugar interdicto, debe indemnizarse el daño que cause, aunque

no se le hubiese hecho saber que era mordedor.

Así me dijo Ibn al-Qāsim, con condición de que fuese mordedor como se dijo:

Dijo Yaḥyā b.Ibrāhīm:

No se da informe de ello, sino ante el sultán, y si no lo hubiera, testimoniarían testigos probos.

7. A quien se debe aplicar la pena coránica, pero no se sabe si llegó a la mayoría de edad o no.

Dijo Ibn Lubāba:

Solamente se sabe la mayoría de edad por los años, como hizo el Profeta-Dios lo bendiga y lo salve- que rechazó a Ibn ᶜUmar con 14 años y le dió permiso a los 15 años.

Los compañereos del Profeta tienen un decreto del que divergen en Alejandría, sobre quien se ignora su edad.

Abū Baṣra al-Gafārī ordenó examinarlo. Si se hubiese desarrollado se le decreta la mayoría de edad, y si no se hubiera desarrollado aún, pues no se le decreta, y no hay obligación de repartir con él el botín.

Así se procede en el Islam:

Si se hallase que diese testimonio terminante sobre su nacimiento, y si no, pues se le examina para

ver si se desarrolló o no.Esto es el decreto. De los compañeros del Profeta-Dios lo bendiga y lo salve.

8. Testimonió contra Ibn Ḥamdūn que prensa el vino y lo vende.

Testimonió ante Aḥmad b. Muḥammad cadí de la Aljama de Córdoba, Muḥammad b. Kulayb, Muḥammad b. Ziyād, Zakariyyā' b. Jamīs, que conocían a ᶜAbd Allāh b. Ḥamdūn y era de los que prensaban y hacían vino, lo vendían, lo almacenaba, y se reunían con él un grupo de gente de mal y corruptela.

Preguntó sobre eso.

Respondió Abū Ṣāliḥ, Ibn Lubāba, ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyā.

Leimos-Dios te de el éxito- los testimonios. Los estudiamos, Si Dios quiere, ensalzado y alabado sea. En lo que respecta al beber vino, se le aplica la pena coránica, 80 azotes. Por prensarlo y venderlo se le castiga, según hizo, y se le prohibe seguir haciéndolo.

La reunión de gente de mal y corruptela que tiene, se penaliza aún más, se le castiga y encarcela, hasta

que muestre su arrepentimiento y sea reconocido. Todo esto se hará después de haberlo interpelado por los testimonios dados contra él. Lo dijo Muḥammad b.Walīd.

9. Un cobrador del diezmo dijo: Paga lo que debes y quejate al Profeta, y añadió, si yo hubiera mendigado o fuese un ignorante, el Profeta también lo sería y también habría sido un mendigo, Dios lo bendiga y lo salve y maldiga al cobrador del diezmo.

Se preguntó a Ibn ᶜAttāb sobre un cobrador de impuesto que vigila a los musulmanes a la puerta de la ciudad, los registra y registra sus cargas, mercancías y los artículos que introducen en la ciudad, cuando vienen de viaje.

Registró a un hombre en presencia de un grupo y lo constriñó para que pagara.

Uno le preguntó:

¿Por qué haces esto? Así hacías en Granada, después te ví mendigar, y volverás a mendigar, si Dios quiere, alabado y ensalzado sea.

Le replicó el cobrador de impuestos:

Si yo hubiera mendigado, el Profeta también lo habría hecho, sobre él la paz.

Dijo también:

Si yo fuese un ignorante, el Profeta- sobre él la paz- también.

Testimonió eso contra él un grupo de musulmanes, y él negó los testimonios.

Dos testigos probos declararon testigo probo ante el juez a un hombre de los que testimoniaron, y uno de los testigos probos declaró probo a otro hombre, después que le interrogó el juez sobre eso. Fue su declaración de probidad, con probidad y satisfacción. Testimonió contra él, también, diciendo, que lo oyó decir a un hombre al que registraba:

"Paga lo que debes y quéjate al Profeta".

El cobrador de impuestos negó todo eso. Se le interpeló y no tuvo defensa.

Respondió Ibn ᶜAttāb:

Leí-Dios tenga misericordia de nosotros y de ti-tu misiva y estudié lo que preguntabas. Dios, ensalzado y alabado sea dijo:

"¡Creyentes! ¡No eleveis vuestra voz por encima de la del Profeta!!No le hableis en voz alta, como haceis entre vosotros."[17]

Y dijo:

"Para que los hombres crean en Dios y en su Enviado, para que le ayuden y honren."[18]

Y dijo:

"Los que crean en él, le sostengan y auxilien"[19]

Y dijo:

"Y he alzado tu reputación."[20]

Y dijo:

"No equipareis entre vosotros el llamamiento del Enviado a un llamamiento que podais dirigiros unos a

[17] Corán, 42,2. Trad. J. Cortés

[18] Corán, 48,9. Trad. J. Cortés

[19] Corán, 7,157. Trad. J.Cortés

[20] Corán,94, 4. Trad. J. Cortés

otros[21]

Y dijo, ensalzado y alabado sea:

"A los que molestan a Dios y a su Enviado, Dios les ha maldecido en la vida de acá y en la otra y les ha preparado un castigo humillante".[22]

Y en otras muchas aleyas ordenó Dios el Altísimo a sus siervos que reverenciarán a su Profeta- Dios lo bendiga y lo salve-, le diesen honor, respeto, lo honraran, les prescribió la veneración, la honra, la preferencia y el honor, y obligó hacer esto en vida del Profeta y después de su muerte, hasta el día del Juicio, Dios lo bendiga y lo salve.

Se transmite de algunos de sus Compañeros que un hombre maldijo al Profeta-Dios lo bendiga y lo salve- y dijo:

¿Quien matará por mí a mi enemigo?

Respondió Jālid b.al- Walīd : Yo.

---

[21] Corán 24,63. Trad. J. Cortés.

[22] Corán 33,57. Trad. J. Cortés

Lo envió el Profeta-Dios lo bendiga y lo salve y lo mató. Y es cierto que el Profeta-Dios lo bendiga y lo salve dijo:

¿Y quien a Ka^cab b. Asraf?.

Dijo Muḥammad b. Maṣlama: Yo.

Fue a buscarlo Muḥammad b. Maṣlama y lo mató.

Dijo Ibn al-Qāsim:

Quien injurie al Profeta-Dios lo bendiga y lo salve-, o lo denigre o deshonre, si fuese musulmàn se mata, sin darle oportunidad que se arrepienta, y su herencia es para los musulmanes.

Transmitió Ibn Wahb de Mālik que dijo:

Quien dijese:" el turbante del Profeta-Dios lo bendiga y lo salve- está sucio", queriendo resaltar el defecto, se mata.

Transmitió Ibn Waḍḍāḥ de Abū Maryam sobre quien reprocha a otro su pobreza.

Dijo:

Me reprochaste mi pobreza y el Profeta- Dios lo bendiga y lo salve- era pastor de ganado.

Dijo Mālik:

Injurió implícitamente la memoria del Profeta- Dios lo bendiga y lo salve- sin venir a cuento. Creo que debe matarsele, pues el Libro y la Sunna obligan a ello contra quien tenga intención de dañar o denigrar el nombre del Profeta, implícitamente o explícitamente, aunque fuese poco. Se debe matar si probaron el delito testigos probos.

Así se dice, igualmente, sobre lo que preguntaste. Sin embargo, el cadí no se contenta con la declaración de probidad(**tazkiyya**) y probidad(**ta^cdīl**) de un hombre solo, aunque el cadí mismo fuese el que interrogase al testigo.

Dijo Ibn al-Qāsim que dijo Mālik:

No me gusta que el cadí pregunte en secreto a menos de dos hombres, y no se acepta para la declaración de testigos probos a menos de dos. Lo dijo el grupo de

los compañeros del Profeta (ṣaḥāba).

Dijo Muṭarrif, Ibn al-Māŷišūn y otros:

Para decretar la probidad deben ser numerosos los adules que atestiguan sobre el testigo. No es suficiente en eso con dos, salvo que sean de sobresaliente probidad, ciencia, y conocimiento en la declaración de probidad y sus modos.

Me dijiste en tu pregunta que el testigo único lo declararon probo 2 hombres, y uno de los dos testigos probos declaró probo a otro hombre, después que el cadí le interrogase.

Si no lo declarase probo sino uno, el que había, se le debe castigar con castigo doloroso y ejemplar, además de ponerse en prisión por un tiempo prolongado, hasta que muestre arrepentimiento.

Los testigos y los adules que declaran probos a otros son en los que el cadí se apoya, y con ellos son llevados a término los decretos.

Dijo ᶜUmar b. Al-Jaṭṭāb-Dios esté satisfecho de él:

No se ordena con un decreto a nadie en el Islam sino es por el testimonio de los testigos probos. A Dios pido el éxito, la recompensa y la salvación, por su gracia y bondad.

10. No se encarcela al padre por débito con el hijo o la madre por débito con el hijo. He aquí que se presentó la prueba (bayyina) sobre su estancia en casa de él y de su madre.

Yaḥyà b.ᶜAbd al-ᶜAzīz, Saᶜad b.Maᶜaḏ, Muḥammad b.Walīd lo dijeron.

Dijo ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyà:

Se divergió al respecto. Mālik consideraba que ni el padre ni la madre han de jurar por el hijo, porque eso es rebeldía. Otros ulemas ven que sí jurarían.

En K.al-Midyān de al-Mudawwana dijo Ibn al-Qāsim:

No se encarcela al padre por débito con el hijo, no le vejará el hijo. No se encarcela a los padres porque Mālik dijo: Según se me informó sobre el hijo que quería hacer jurar a su padre por algo, opino que no ha de jurar.

Y si no ha de jurar, tampoco se encarcela, pues el juramento es más fácil que la prisión. En audición de Ibn al- Qāsim.

Se preguntó a Mālik sobre un hombre que tenía un litigio con su padre y quería que jurase, execró eso.

Aproximadamente así está en Diyāt al-Mujtaliṭa. En audición de Aṣbag de Ibn al-Qāsim.

A quien se le decreta algo en su favor y ha de jurar hacer su padre, o aplicársele la pena coránica por su litigio contra el padre, y quiere que se lleve a cabo. Se le dice que eso es rebeldía, después se le haría jurar o se le penaría.

Dijo:

No es lícito su testimonio aunque ignorase que eso es rebeldía, y no hay excusa por ignorancia.

En al-Nawādir: Dijo Ibn al-Qāsim:

Si insistiese el hijo en el juramento de su padre se le hace jurar, perdiendo el hijo su probidad.

Así está también en el libro de Ibn Ḥabīb y es lo que dijo Aṣbag y lo que está en al- Mujtaliṭa. La audición de Ibn al-Qāsim e Ibn al-Māŷišūn en el sexto de al-Ṯamāniyya dice que tiene derecho a hacer jurar a su padre sin considerarse rebeldía.

Dijo el cadí:

Traje estas transmisiones de los libros bases (uṣūl) mencionando donde se encuentran para demostrar la escasa ciencia de los muftíes en la cuestión arriba planteada, en los lugares donde están las cuestiones y lo que dicen, pues ¿por qué dijeron?:

Dijeron algunos de las ciudades:

Es rebeldía.

Lo transmitían de Ibn al-Qāsim cuya transmisión tiene prioridad para apoyar en ella sus fetuas. Se repiten sus palabras en al-ᶜUtbiyya.

Lo que dice ᶜUbayd Allāh de que hay divergencia en ello, que Mālik considera que no se hace jurar a los padres a causa del hijo y otro que se le hace jurar

obligatoriamente.

El otro es Ibn al-Qāsim cuya prueba de la transmisión hecha por él es tomada de Mālik en audición suya y en al-Diyāt, o Ibn al- Māŷyišūn, que era de sus compañeros. Si hubiera dicho que las palabras de Mālik divergen al respecto habría sido un indicio mayor de la ciencia que posee. O si hubiera dicho, divergen al respecto la transmisión de Ibn al-Qāsim y sus palabras, habría sido mucho más comprensible. Dios conceda el éxito, por su misericordia.

11. Cuestión sobre quien mezcla una cosa con otra.

Al principio de Wadīᶜa de al-Mujtaliṭa:

Quien deposita dirhams y se mezclan con otros después se pierden todos. No se indemniza porque el depósito se perdió y asimismo los dinares.

Si se mezcla trigo que te fue deposito con tu cebada indemnizarías el trigo porque no puedes separar uno de otro. Si se mezclara trigo con trigo no se indemniza, como los dirhams. Si fuese trigo de distinta clase se indemnizaría.

Si se perdieron unos dinares la responsabilidad es de vosotros dos; si se distinguieran cuál es de cuál, la pérdida se considera pérdida de cada uno de vosotros por separado.

Si mezcló un niño ese trigo con tu cebada, indemniza el trigo por trigo y la cebada por cebada, porque tiene obligacion de indemnizar lo que dilapiodó, si se presenta prueba, no por su declaracion.

Salvo que quisieses perdonarlo.

Entonces serías socio en el bien mezclado, tú con el valor del kilo de tu cebada, y el depositante con el valor del kilo de su trigo .

Dijo ʿAbd al-Ḥaqq de algunos de Qayrawān:

Solamente es lícito la asociacion en base a la medida del producto no en base al valor del producto de cada uno, porque introduce aquí la pugna entre los dos productos .

Pero lo venderán y se repartirán el precio de la venta en base al valor del producto de cada uno de ellos. Les es lícito venderlo porque no lo mezclaron ellos.

Esto sería del capitulo del timo.

Se dijo uno de ellos al otro:

Te pago tu producto y me quedo con la mezcla. No es lícito salvo que él fuese quien lo mezcló, pues en este caso sería su garante.

Dijo Aṣbag : También dijo que no es lícito.

Saḥnūn: Lo más correcto es que no es lícito.

Transmitó Abū Zayd que lo venderían después se repartirían el valor, según el precio del producto de cada uno de ello el día que lo mezcló el chico.

Dijo Yaḥyā :

Ašhab permitó dar a su compañero el producto correspondiente que se mezcló.

Dijo Yaḥyā :

Antes de que se separen, si no no es lícito.

Dijo Ibn Abū Zayd en su Mujtaṣar:

Reflexionad sobre ello .

En al-Nawādir esta en fetuas, en K.al-Gaṣb y en Gaṣb de al-ᶜUtbiyya en audicion de Īsām y al final del libro Taḍmīn al-Sināᶜ de al- Mudawwana:A quien se le cayó una libra (raṭl) de aceite en un odre de mercurio de otro. Tiene derecho sobre el otro a su libra de aceite .

Si se negase tomaría su libra de ese mercurio. Lo dijo Ibn al-Qāsim.

Dijo Saḥnūn:

No digo igual. El principio juridico (aṣl)es el trigo y la cebada que se mezclan sin medida. ¿Se considera al dueño del trigo perjudicado en el valor del trigo y al dueño de la cebada no perjudicado?

Es posible que el aceite dañase el mercurio. Se pregunta sobre ello.

Si se dijera:

Lo dañó .¿Se considera a éste perjudicado en el valor de su mercurio y a aquél no perjudicado en el valor de su aciete?. Si el dueño del aceite dijera: el mercurio también ha dañado al aceite,¿ se considera al dueño de éste perjudicado y al otro perjudicado también en el valor de su mercurio?.

Estudia el resto en Iqrār al-Nawādir, que dije, se halla al final del libro Tadmīn al-ṣināc y el segundo de cItq al-Nawādir.

Dijo Ibn al-Mawāz:

Quien mezcla un siervo suyo con los de otro hombre, y no sabía cual era el suyo.Si el dueño de los esclavos

sacase a uno y dijese éste es, juraría si se negase su dueño a aceptarlo como tal o dijese no lo conozco. No tiene otra elección mas que tomar a ese.

Dijo Ašhab :

El dueño de los esclavos jura.

Dijo Muḥammad:

No debe jurar salvo que el dueño del esclavo negase que ese fuese su esclavo, entonces sí juraría.

Si se abstuviera juraría el dueño del esclavo y tomaría el que hubiese jurado que es suyo. Si se abstuviera no tiene derecho sino a tomar el primero, (el que dijo el dueño de los esclavos). Si manumitiese el dueño del esclavo a su esclavo antes de que se determinase cuál es, se valoran los esclavos según el número, si fuesen 9 y él suyo el décimo, tiene derecho a un décimo del valor de ellos . Si tuviese derecho a menos de un esclavo se llevaría a cabo la manumisión, si tuviera derecho a un siervo se le manumitiría. Si tuviese derecho a 1 esclavo y algo más se manumite a uno

y se le indemniza lo que excede.

Si lo hubiese manumitido antes de que se mezclara con los otros se manumiten todos, salvo que el que manumite tuviese un débito por el valor del esclavo, entonces no tendría derecho a decir nada, no se manumite a ninguno . Sería, entonces, el caso como el caso primero.

Estudia la prescripción de las casas y terrenos de siembra del K. al-Wiṣāya y en prescripción de Ummahāt al- Awlād lo que hay al respecto.

En K. al-Ḍaḥāyā :

Quien compró un carnero para sacrificarlo, se le escapó y entró en algunos corrales.El dueño de los corrales no sabía cuál era, ni tampoco el que lo compró.

Dijo Ibn al-Qāsim:

Su comprador será socio con el dueño de las casas. Si su ganado fuese de 100 cabezas le daría una parte de ello. Como esto es la mezcla del dinar que se te

mezclaron con 100 dinares de otro, y despúes se perdieron, te pertenece un dinar de ellos.

En K. al-Wadīᶜa, en audición de Yaḥyā, en al-Mudawwana y en K.al-Aqḍiyya y otros.

Ibn al-Qāsim diverge sobre ello, y Mālik. Esto está también en Aḥkām de al-Wāḍiḥa, y al principio de la audicion de ᶜĪsā hay mezcla.

En al-Ḍaḥāyā, sobre los hornos, y en K.al Bunyān wa-al-Asŷār w-al- miyāh wa -l-anhār en al-Wāḍiḥa de Muṭarrif:

Quien tiene un palomar con una abertura hacia el exterior, se refugiaron palomas en su interior, y exterior, con las que allí había. Si se supiera cuáles son las palomas extrañas y el dueño de ellos lo supiera, también se le devuelven, si es posible. Si no es posible se le devuelven los polluelos, si los tuviera.

Si se mezcló todo, sin saber cuáles son las palomas, y no se las pudiera coger, aunque las conociera, no tiene ninguna obligación con el otro, y tiene derecho

a poseer las palomas o pájaros que se hubieran refugiado en el interior o el exterior de su palomar. Tiene derecho a quedárselas.

Las abejas es igual, si se refugian en su colmena sin que se las pueda separar, se queda con todas. No se hacen socios en la propiedad. Así dice, también, Ibn al Qāsim en **riwāya** de Ḥusayn, al final de **Yāmiᶜ al-ᶜUtbiyya** sobre las palomas y las abejas.

Al final del **K. Taḍmīn al-sināᶜ**, se pregunta a Saḥnūn:

¿ Qué opinas de a quien el viento le hace caer una prenda en tinte negro, perteneciente a otro hombre, y el tinte negro hace encoger la prenda?.

Dijo :

No se indemnizan entre ellos, es una desgracia que les acaeció a los dos.

Si se cayera de su mano, en tinte de un tintorero, indemnizaría al tintorero por su tinte, encogiese o diese de si la prenda, porque es un accidente al que él

mismo dió lugar .

Si se lo hiciera caer el viento en el tinte, y diese de si a causa del tinte, serían socios en la posesión de la prenda, se vendería y sería para el dueño de la prenda el valor de ésta, como si fuese blanca, y para el dueño del tinte el excedente.

Si cayese de la mano de alguien en el tinte y la prenda diese de si, él debe pagar al tintorero, porque él mismo causó el accidente. Ibn Lubāba no la leyó .

Ibn Abī Zayd la introdujo en Al-Nawādir.

Dijo Ibn ᶜAbd al-Ḥakam de Ašhab:

El que blanquea las ropas, cuelga la prenda en una cuerda cuando está trabajando, y se la lleva el viento, haciéndola caer en un pote del tintero. Si dió de si se reparten los dos la prenda, si menguó el blanqueador de ropas paga por lo que menguó, y el tintorero no tiene que pagar nada.

Dijeron algunos de nuestros compañeros:

Si se prueba eso con testigos (bayyina) el blanqueador de ropas no tiene que indemnizar nada, salvo que lo colgase con un viento muy fuerte.

Como esto es lo que escribió al-Bāŷī Muḥammad b. Aḥmad b. ᶜAbd Al-llāh, de Sevilla, al jeque Abū ᶜUmrān al-Fāsī de Qayrawān, y al jeque Abū Bakr b. ᶜAbd al-Raḥmān .

Escribió a ambos:

Quien compra una casa en una casa de vecinos y había en ella aljibes grandes . El vendedor quiso sacarlos de ella y no podía, salvo rompiendo la casa y la puerta, perjudicando con eso al comprador.

¿Se anula la venta si se niega el comprador a que derribe parte de la casa? ¿Cómo harán?

Respondió Abū ᶜUmrān:

Si fuesen amigos y no hubo mala intención en el momento de la venta, sino que se olvidaron de los aljibes y de cómo sacarlos, considero recomendable que se juzgue el asunto.

Si ha destruirse para sacarlos, se volverá a dejar la casa en su estado inicial, después de sacados, con una constuccion buena. El vendedor tiene derecho a sacarlos con el deber de restaurar lo que destruyó.

Si lo que destruyera no pudiese restaurarse al modo como estaba antes, sino que se quedaría en peor estado la casa o la puerta de la casa, el comprador tiene derecho a pagar el precio de los aljibes si quisiera y quedarselos. Como quien compra madera construye sobre ella y después aparece alguien que tiene derecho a ella, deberá pagar su valor y no se derruye lo que construyó.

Dijo Ibn al-Qāsim sobre la libra de aceite que cayó en el mercurio, lo que ya habeis estudiado.

Saḥnūn dice:

Su prinicipio es el trigo que se mezcla con cebada de otro hombre, sin culpa de nadie, si el comprador lo execrase se dice al vendedor :

Si quisieras sacar tus aljibes y arreglar lo que destruyas sácalos y paga lo que no quede bien después del arreglo.

Dijo Ibn ᶜAbdūs:

Sobre la puerta de abajo de un hombre, el vecino de arriba construye sobre ella y no la puede abrir:

El dueño de la parte de arriba debe elevar su construcción, y el dueño del bajo pagará al dueño del alto los gastos de elevar su construcción. Como se dijo de alguien en 2 transmisiones:

Sobre quien destruye un pozo y su vecino tiene en él parte, pues riega de él pagando.

Si se prohibió en la cuestión de los aljibes, según dijimos, quedarían los aljibes en su lugar y el comprador no paga la casa hasta que se reconcilien, y el comprador no debe pagar una parte del precio de la casa, pues no la cogió vacía sino ocupada:

Sobre quien alquila una casa en la que hay utensilios en varias de sus estancias.

Respondió, también, sobre el gato montés que se escapó de su dueño, entrando en una tienda, y se oculta en ella. Su dueño quiso sacarlo de la tienda y se lo prohibió el dueño de la tienda.

Le dijo:

Si hicieras eso romperías los vidrios o se movería el gato y los romperías. Se le dijo a ambos:

Algunos de nuestros ulemas opinan que se debe dejar al gato hasta que salga por si solo, cogiéndose entonces sin dañar al dueño de los vidrios. El vidriero se niega a dejar el gato temiendo por los vidrios.

Dijo :

Si se espera que salga sin golpear y tiene paciencia el vidriero bien, pero si se establece allí el gato entoces el vidriedo tiene la opción de pagar el precio del gato para que no se le rompan los vidrios.

Si se negara el otro puede pagar los vidrios que se rompan al salir, y tiene derecho a hacer salir al gato, porque espabentar al gato para que salga es como

el que espolonea a una bestia y atropella a un hombre, o se la asusta y da una coz. El es el que indemniza el atropello. Asimismo lo que rompiese el gato a su salida, lo indemniza el dueño del gato.

Y quizás la necesidad incluye, en cuestiones como ésta, la libertad de juicio.

Si acontece una disputa semejante, por ejemplo la piedra preciosa que cae en una botella cuyo cuello es delgado y estrecho, y no se puede recuperar la piedra si no es rompiendo la botella, el juez juzgaría y decretaría lo que considerase oportuno, después de estudiar el caso. En Dios está el éxito.

Respondió Abū-Bakr ᶜAbd al Raḥ
ma
¯n sobre la cuestión

de los aljibes:

Si el comprador sabía que estaban y tuvo lugar la compra, de acuerdo en que serían para el vendedor, deberá dar permiso para sacalos aunque le hubiera que destruir algo ; si no sabía de la existencia de éstos tiene derecho a protestar.

Si se le tuviera que destruir poco se le destruye y se le dice al vendedor que lo restaure a su situación inicial y, si no, se anula la compra.

Aṣhab transmitió:

Quien destruyó el muro de un hombre debe volverlo a dejar como estaba antes. Asimismo ocurre con el gato, y por eso dijo:

Debe reparar las pérdidas si las hubiere; así debe ser a menos que se reconcilien de algun modo que les sea lícito hacerlo. En Dios está el éxito.

Dijo en la cuestión del gato :

Algunos de nuestos compañeros dijeron:

Se deja que salga por las buenas, salvo que prefiera su dueño hacerlo salir pagando los daños que ocasionase.

Dijeron algunos de nuestros aṣḥāb:

Quien montó un caballo y no pudo gobernarlo. Indemnizará todo lo que destruya porque montó lo que no podía gobernar.

Igual es esto, se indemniza lo que el gato destruyó.

En Dios está el éxito.

Dijo el cadí Abū -l-Aṣbag ʿĪsā b. Sahl:

La respuesta de Abū ʿUmrān es la más completa y hábil. Vi de Ibn Abī Zamanīn la cuestión del toro que introduce los cuernos en las ramas de un árbol y no se puede sacar el toro de allí. La rama se corta y paga el dueño del toro el precio de ella. Dios es el más sabio en lo recto.

En Ŷanā'iz de al-ʿUtbiyya en Nawāzil de Saḥnūn:

Sobre un muerto que se enterró y fue cerrada su tumba.

Un hombre pretende que la ropa que había sobre su sudario era suya y tenía testigos o no tenia. O pretende que se le calló su anillo en la tumba o una cantidad grande de dinares y tiene testigos.

Dijo :

No sé que dijo Mālik.

Si el asunto de la ropa era conocido o confiesa esto en su favor la familia del muerto, que no demandan esa ropa como suya ni del muerto, se le dan los medios de que saque su ropa. Igual es con el anillo y los dinares. Los ulemas dijeron sobre un muerto que amortajaron y le dejaron ropas sobre el sudario, olvidándola hasta después que lo enterraron y cerraron su tumba. Si fuese de poco valor y pertenece al muerto se deja, no se abre la tumba de nuevo. Si fuese de mucho valor se abriría la tumba para sacalas.

Si fuese de otra persona e insiste su dueño, se abre la tumba y se saca, ya sea objeto precioso o no. En esto hay una prueba (dalīl).

En audicion de Īsā dijo Mālik :

Si se enterró con ropa no se tiene derecho a desenterrar al difunto, salvo que pasase tiempo y desapareciese su cuerpo no se ha de desenterrar al difunto.

En el nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso.

Atestiguaron los testigos a los que se nombra en este escrito que conocían a ᶜAbd al Ŷabbār b. Zāhir al-Siqilī en persona y por su nombre, y que éste cogió de ᶜUbayd Allāh b. ᶜAbd Allāh b. al-Raqīq 101 cahices y 65 cahices de trigo normal (baladī) con la medida del kilo de Sevilla.

Trasladó todo ello desde su casa de los alrededores de La puerta de Hierro a su barco para partir de viaje. Unos 6 meses antes de la catrástrofe de ᶜUbayd Allāh b. al Raqīq y llegó a tener todo el trigo con él.

Se testimonió todo esto textualmente y reconoció ese ᶜAbd al- Yabbār . El testimonio tuvo lugar en Ṣafar del año 476 dado por fulano y fulano.

Después pidio Ibn al-Raqīq el trigo a ᶜAbd al-Ŷabbār y divergieron al respecto. Se probó el contrato ante el juez de Sevilla. Escribió el cadí de Tánger, pues Ibn Zāhir había llegado ya a esta ciudad y consultó

el caso.

Respondí:

Se cree la palabra de ᶜUbayd Allāh, según pretendiese en su defensa, de que era en préstamo o mercancía vendida.

Si pretendiese que lo vendió a ᶜAbd al Ŷabbār y éste lo negase, juraría ᶜAbd al-Ŷabbār y se le considera el trigo un préstamo. Si Dios quiere, ensalzado y alabado sea.

Dictaminó Ibn Samŷūn en Tánger:

O se dictamina con este acta de caución (istiraᶜā') o se dictamina después de investigarse. Si ᶜAbd al-Ŷabbār fuese garante de lo que tiene en su poder, entonces, si lo demandase él, o sus herederos, él es de seguridad(amīm) y el demandante ha de jurar. Si pretendiese el demandante que es mercancía vendida y afirmase el demandado que lo que tiene en su poder es un préstamo de inversion (iqtirāḍ) la palabra es palabra de ᶜUbayd Allāh.

Dijo Ibn al-Qāsim- Dios tenga misericordia de él- en al-Mudawwāna, en el libro de Muḥammad, el principio (aṣl) en esto es que lo manifiesto del testimonio obliga a que ᶜAbd al-Ŷabbār en número o medida de kilo o la descripción.

Quien jure lo que le obliga la ley, no le obliga otra cosa, salvo que se abstuviese del juramento.

Quien pretendió divergencia del demandante, afirmando que fue la entrega, en base a la no indemnización (Amāna), o que fue deposito o mercancía, o similar, o que es una deuda proveniente de una venta correcta. Si el demandado se refugia en lo que obliga la ley que anteriormente mencionamos. se le cree a él. Y le obliga lo correspondiente (miṯl).

En cuanto a la venta no válida (fāsid) lo máximo, según la ley, es la obligación de devolver lo correspondiente (miṯl) y no se debe creer la demanda del demandante que dice que es venta sin destinguir si es venta correcta o no.

Si no fuese porque execro la prolijidad prolongaríamos la respuesta, pero con lo dicho es suficiente .

Si Dios quiere ensalzado y alabado sea.

12. Decreto sobre un canal que se pretende que es nuevo mientras que su dueño afirma que es antiguo.

Dijo Ibn Zamzam que el canal que salía hacia el huerto no era nuevo y que continuaba corriendo tal como estaba

Debe hacerse inspeccionar este canal-Dios te dé éxito- por 2 hombres de testimonio aceptado.

Si testimoniaran diciendo que es antiguo, como testigos oculares que fueron, se le dice a quien pretende que es nuevo que presente la prueba (bayyina) de su demanda. Si trajese indicio de que era nuevo se prohibe el daño.

Si se complicase el caso al no presentar una prueba terminante, de ninguna de las dos partes, y la situación fuese intermedia, se deberá estudiar bien (tawqīf) la prueba.

Se diría al dueño del canal:

Presenta la prueba de que el canal corre con derecho a ello. Si no, la agresión es manifiesta hasta que presente lo que haga invalidarla . Si Dios quiere ensalzado y alabado sea.

Esto unicamente tiene lugar si se probó quien cuida y preserva el huerto.

Dijo ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyā Muḥammad b. Walīd y Muḥammad b. Lubāba.

Dijo el cadí:

Si testimoniaran unos testigos la antigüedad del canal según habían presenciado, habría de ser consumado con testimonio que determinase la antigüedad con un indicio (dalīl) o conocimiento.

No hay divergencia de nuestros aṣḥāb en este principo (aṣl).

Dijo Saḥnūn sobre el canal que corre por la casa de otro:

No adquiere derecho por antigüedad con un año, es poco, adquiere con 4 años.

Lo mencionó Ḥabīb b. Naṣr de él en sus cuestiones.

Se distingue en esto también cuando el daño es progresivo y cuando no lo es .Está en los libros bases de la escuela Mabsūṭa de Ibn Ḥabīb y otros.

Mencionamos esto más adelante en la cuestión del árbol resumidamente. Estudialo.

13. Canales del cementerio ᶜĀmir e inspección del cadí y los alfaquíes, por orden del emir. Información al emir de ello.

Fui -Dios haga permanecer al emir- al cementerio ᶜĀmir como me ordenó -Dios lo ensalce- con los ulemas y otras personas que consideré conveniente que viniesen conmigo e inspeccioné .

Inspeccionaron los canales de las casas que iban al este y las de dirección oeste.

Vieron canales cubiertos que se vertían en el cementerio. Vieron los canales de los baños con edificios anexos al cementerio que se vertían en una fosa del cementerio donde se estancaba el agua de los canales cubiertos de piedra. También se vertían las aguas de los canales en otras dos fosas.

ᶜUbayd Allāh vio una fosa que se vaciaba en otra mayor.

Dijo que sabía que desde hace 63 años las aguas de las casas venían a parar al cementerio sin que se quejase nadie por daño hasta éste nuestros dias. Sabía que el agua de los baños se vertía desde esa época a otra zanja sin que nadie se quejase ni demandase.

Dijo Muḥammad b. ᶜUmar b. Lubāba:

Dijimos lo que hemos dicho y escrito de puño y letra[23] al emir -Dios sea generoso con él- que los canales enterrados que vimos con el cadí -Dios le dé éxito- deben cegarse por el daño que representan al cementerio y al camino.

No tienen otra salida, según vimos, sino hacia el cementerio, y después van a parar sus aguas a la fosa.

Opinamos que debe permitirse que los canales corran por la superficie de la tierra, pues caerá en ellos el agua de la lluvia que correrá por su acequia hasta ir a parar a las 3 fosas. De esta forma no produce daño a las tumbas ni al camino. He aqui que los cementerios no

---

[23] Ibn Ziyād exigía a los muftíes escribir las fetuas de puño y letra. Cfr. al-Jušanī: Taʾrīj quḍāt Qurṭuba, p.

tienen quien hable en su nombre salvo el **muḥtasib**, si eleva la demanda a los jueces.

Si no hubiese acequias el daño sería manifiesto, y he aquí que no se evidencia su daño sino está en la superficie .

Se pondrá fin al daño que produce el canal del baño al cementerio.

Dijo Muḥammad b. Walīd:

Lo que dijo Ibn Lubāba es lo que considero justo yo dijo igual y pido a Dios el éxito.

Dijo Jālid b. Wahb:

Sobre la inspección que fuimos a hacer con el juez a los canales del cementerio atribuido a ᶜĀmir ya dije mi opinión al escribir al Emir -Dios lo ensalce- el escrito primero, y digo igual, que los cementerios son cementerios de los musulmanes, bien habús de los musulmanes.

Ninguno tiene que construir en ellos nada ni producirles daño.

Las acequias de las casas habitadas pueden correr a ras de tierra, corriendo en ellas el agua del cielo no se prohibe eso, porque el agua se dispersa si sale a ras de tierra, y disminuye el daño, que es entonces como la lluvia que corre sobre las tumbas, lo cual no se prohibe. Pido a Dios el éxito.

Dije anteriormente mi opinión al Emir -Dios lo guarde- y es lo que han dicho nuestros compañeros.

El agua del baño evidentemente es impura pues es agua de la letrina que corre a la fosa del cementerio, y debe ponerse fin a esto y no dejarla correr.

Todos dijeron como Ibn Lubāba e Ibn Walīd.

El Emir encomendó al cadí que no decretase aún.

El cadí escribió:

Nos llegó Saᶜīd al-Musīlī emisario de profesión, informándonos que el Emir -Dios lo ensalce- me ordenaba abriese y leyese un escrito que me trajo, en el que estaba impreso el sello del Emir -Dios lo honre- y me informaba que parase lo que había comenzado, ordenándome

-Dios lo haga permanecer- inspeccionar los canales que salían al cementerio de ᶜĀmir.

Escribió el Emir sobre eso a ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyā para que le informase de la antigüedad de estas acequias o si eran nuevas.

"En el nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso, informadnos de tu opinión sobre las acequias que iban de las casas al foso del cementerio ᶜĀmir; si son antiguas no se debe cambiar su estado, o si son nuevas qué ha de hacerse con ellas, pues ya divergieron tus compañeros, y otros, sobre sus causas y la causa de la acequia del baño atribuido a Ibn Ṭamlus, y tú tienes alcance para comprender más que otros a causa de tus años.

Además, entre el baño y la fosa a la que corre el agua, y la acequia que sale de la casa de Mūsā b.Ziyād, no hay más que una corta distancia.

No creo que ninguna de las dos acequia vecinas a la mezquita Munqala en dirección a la fosa sean diferentes,

no se traladan sino las que se extendió, alargó y alejó. Pues en esto el daño es evidente.

Dime lo que consideras mejor hacer, a tu entender, si es antiguo. Explica eso para que ordenemos, si Dios quiere, ensalzado y alabado sea. Dios ayude.

Respondió ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyā:

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso, Dios ensalce al Emir, mi señor, lo honre y haga prolongar su vida. Comprendiste -Dios honre a mi señor- que yo conocía el cementerio del año 245. Hace 63 años que conozco el cementerio en este estado en el que está.

Llevamos funerales allí y no oí criatura alguna decir una palabra sobre las acequias de las casas. Conozco la casa que llegó a ser propiedad de Mūsā b. Ziyād perteneciendo a 2 hombres comerciantes, llamado uno de ellos ᶜĪsā y el otro Mantīl, sin que se opusieran o desaprobaran la acequia de su casa hasta hoy.

Conozco el agua del baño desde este tiempo, baño que está en casa de Jālid al-Mārr, corriendo su agua al foso en la que desemboca hoy su acequia.

Esto es lo que sé -Dios honre al Emir mi señor- no oí a nadie decir palabra ni reproche sobre esto hasta el momento en que escribiste.

Que Dios conceda larga vida al Emir.

14. **Testimonio sobre un desagüe en casa de un hombre.**

Testimonió ante nosotros Abū Ṣāliḥ diciendo que entró a la casa de ᶜUmar b. ᶜĀmir e inspeccionó el desagüe en casa de ᶜUmar que da a casa de Zakariyyā' y es un desagüe antiguo. No vió ningún otro desagüe. No vió ningún otro desagüe en casa de ᶜUmar b. ᶜĀmir ni ninguna otra salida de agua a este desagüe.

Atestiguó tambien que entró a casa de Zakariyyā' e inspeccionó la fosa del horno construido recientemente enfrente del desagüe que antes había inspeccionado en casa de ᶜUmar.

Se puso en evidencia que si se estancaba el agua en esta fosa perjudicaba al pozo de la casa de ᶜUmar que estaba cerca.

Astestiguó también que el humo, las chispas de ese horno de reciente constucción, dañaban la casa de ᶜUmar. Atestiguó Saᶜad b. Maᶜaḏ igual.

Estudiamos -Dios favorezca al cadí- los 2 testimonios dados en este escrito, y opinamos por consenso que el horno es de construcción reciente y causa daño a la casa de ᶜUmar, pero hay divergencia al respecto, en lo concerniente al canal.

Reconociste a dos testigos, con el testimonio de Abu

‾ Ṣāliḥ, que dijo que había inspeccionado el desagüe de la casa de ᶜUmar que va a la casa de Zakariyyā' sin ver en la casa de ᶜUmar otro desagüe ni salida de agua.

Atestiguó tambień que entró a casa de Zakariyyā' e inspeccionó la fosa del horno de reciente construcción, enfrente del desagüe que inspeccionó, antes, en casa de ᶜUmar poniendose en evidencia que el agua estancada en esta fosa perjudica al pozo de la casa de ᶜUmar al estar cerca.

Atestigüé además que el humo las chispas y el calor de este horno de reciente costrucción perjudica a ᶜUmar en su casa.

Testimonió Saᶜad b . Maᶜaḏ igual.

Interpelaste al que construyó el hono y le diste un plazo, sin que presentase defensa alguna. Debe el constructor del horno poner fin al daño que causa el horno y si no pudiese poner fin al daño si no es destruyéndolo, deberá hacerlo.

Debes hacer atestado de lo que se decretó en su favor contra el otro para que se ponga fin al daño del canal, dejando que corra en él el agua del cielo, según testimoniaron.

Dijo Ibn Lubāba ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyā, Ibn Gālib, Ibn Walīd.

15. Licitud de entrar a inspeccionar en casa de un hombre.

Estudié -Dios te honre- la demanda recíproca entre Ibn Marziyān, en representación de su esposa, y Aṣbag.

Aṣbag debe permitir la entrada para que se inspeccione el canal.

Sucedió igual a Muḥammad b. Salama.

"Indicamos a nuestra comunidad hacer así y lo hizo"

Lo dijo Ayūb b. Sulaymān.

16. Testimonio sobre este canal que se inspeccionó, que atraviesa la habitación y casa de Aṣbag hacia el foso.

Estudiamos -Dios te favorezca y ayude- lo que demandó Ama al-Raḥīm y Bint Ḥurayš sobre el canal de su casa, que está en el arrabal de la mezquita de Abū-l-Walīd, y que sale de unas letrinas que hay en la casa, atravesando la casa de Aṣbag, conocido por Ibn al-Bayqa.

Primero salen enterrados, después salen a su casa atravesándola hasta ir a parar al foso.

Dijo Aṣbag que aquella era su casa y no permitía que pasase el canal de la casa de Ama al-Raḥīm por ella, ya fuese de letrinas o de otra cosa.

Estudiamos lo que mencionaste de que enviaste a 2 testigos oculares de tu confianza, dando testimonio ante ti de lo que vieron que partía de la casa de Ama al Raḥīm hacia la casa de Aṣbag hasta llegar a la fosa.

Dijo Ama al-Raḥīm que Aṣbag cegó el canal, volviendo lo que corria por él a su casa, dañándola.

Pregunté lo que se debe hacer en el asunto.

Decimos que si Aṣbag no tiene defensa contra lo que atestiguaron los testigos oculares debe dejar pasar el canal por su casa, como estaba antes. sin obstruirlo. Poniendose así fin al daño de Ama al Rahīm.

Lo dijo Ibn Lubāba, Ibn Walīd, Ayūb b. Sulaymān.

Si tuviese Aṣbag defensa contra lo atestiguado por los que el cadí envió como testigos oculares, e invalidase los testimonios, enviaría el cadí a otros, porque el asunto de litigio es algo presente y manifiesto.

Lo dijo ᶜUbayd Allāh e Ibn Gālib.

17. Inspección (Iḥtisāb) a Ibn al-Salīm que cortó la calzada e introdujo parte de ella en su huerto, el colindante con la almunia de al-Mugīra. Y las respuestas de los alfaquíes a eso.

Estudiamos -Dios te favorezca- los testimonios que se dieron contra Saᶜīd b. Muḥammad b. al-Salīm por haber cortado la calzada de los musulmanes introduciendo parte de ella en su huerto, el colindante a la calzada de Córdoba en almunia Al-Mugīra .

Consideramos los testimonios completos y registrados, por lo que se debe responder impidiendo que se corte la calzada, volviéndola a poner como estaba antes, después que la prueba de los testigos obtuvo el rango y licitud por la que se decreta terminantemente. Dijeron que lo tomó de la calzada. Después, se le interpela para que presente una defensa, si la tuviese,

contra quien tú aceptates su testimonio.

Dijo eso :

Aḥmad Ibn Yaḥyā b. Abī ᶜĪṣā.

Dijo:

Esto es una sentencia que la dió ᶜUmar b. Al-Jaṭṭāb -Dios esté satisfecho de él-y la transmitió Ibn Kanāna de Mālik b. Anas:

Ordenó destruir ᶜUmar b. Al-Jaṭṭāb unos cimientos de Abū Sufiyān que había hecho en el camino de los musulmanes.

Se apresuró Abū Sufiyān a destruirlos y le preguntó :

Desde dónde los destruyo ¡oh Émir de los creyentes! Se arremangó los brazos y le contestó ᶜUmar-Dios esté satisfecho de él- de aquí Abū Sufiyān.

Derruyó Abū Sufiyān con sus manos . Entonces elevó ᶜUmar -Dios esté satisfecho de él- sus manos al cielo diciendo:

Gracias a Dios que no me hiciste morir hasta que vi a Abū Sufiyān obedecernos de esta manera.

Me contó alguien en quien confio de ᶜAbd al-Mālik b.al Hasan que dijo:

Pregunté a ᶜAbd Allāh b. Wahb sobre el hombre que se excede en la construcción de su casa, y cogió un brazo o dos del camino de los musulmanes para construir un muro o una edificacion . Entonces su vecino que le lindaba en el camino elevó una demanda al sultán y quiso que destruyese le lo que había tomado del camino.

Dijo:

Tenía este espacio para atar mi bestia y como alrededores (finā ') de mi casa. El camino aún tiene 7 u 8 brazas. ¿Tiene que destruir lo que tomó ?

Dijo Ibn Wahb:

Sí, debe hacerlo, ya sea por demanda del vecino o de quien pase por el camino. El imán debe adelantarse a ello y no dejar a nadie que tome espacio del camino de los musulmanes.

Dijo Ibn Wahb :

Me transmitió ᶜUṯmān b. al- Ḥakam de ᶜUbayd Allāh b. ᶜUmar de Abū Ḥazim, que un herrero construyó una fragua en el zoco de los musulmanes.

Pasó por él ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb -Dios esté satisfecho de él y lo vió.

Dijo :

Perjudicais el zoco de los musulmanes y lo derruyó.

Dijo Ašhab b. ᶜAbd al-ᶜAzīz:

Opino que se ha de derruir lo que intercepte el camino de los musulmanes, sea poco o mucho, cause daño o no lo cause . Se derruye, y el imán debe informar a la gente de esta interdicción, no dejando a nadie sobrepasarse en el espacio del camino de los musulmanes, ni poco ni mucho.

Dijo eso también Yahyā b. ᶜUbayd Allāh .

Dijo Muḥammad b. Hāriṯ:

Yaḥyā b. ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyā b. Yaḥyā de Kunya Abū ᶜAbd Allāh fue mušāwar con su padre, al final de sus días. Murió el año 303.

Aḥmad b. Yaḥyā b. Yaḥyā b. Yaḥyā de Kunya Abū-l-Qāsim oyó a su tio ᶜUbayd Allāh y a Ibn Waḍḍāḥ, y posiblemente estaba entre los que consultó el Emir ᶜAbd Allāh b. Muḥammad . Lo consultó Muḥammad b. Salama el cadí. Murió el año 297 a los 70 años de edad.

Dijo otro:

Dijo el Profeta- Dios lo bendiga y lo salve- :

"Seguid a los que van después de mi, de Abū Bakr y ᶜUmar[24] ". Me transmitió eso Ismāᶜīl b.Isḥāq b. Ḥammād b. Zayd de Abū Naᶜīm al Faḍl b. Dakīn de Sufiyān al-Ṯawrī, de ᶜAbd al Malik b. ᶜAmīr, de Rabiᶜ a Ibn Ḥarrāš de Ḥaḏīfa b. al- Yamān del profeta Dios lo bendiga y lo salve- que ᶜUmar Dios esté satisfecho de él- decreto la derrucción de la fragua del herrero y cualquier cosa similiar que se construya en el zoco de los musulmanes.

---

[24] Hadíz que transmite al Tirmuḏī. Cf. ABD AL-WAHHĀB JALLĀf: Las ordenanzas del zoco, p.147, n.833.

Como decretó a Abū Sufiyān b. Ḥarb de que destruyera y trasladara las piedras de un sitio a otro. ᶜUmar hizo así y lo decretó como lo primero que hay que seguir y emular.

Si Dios quiere ensalzado y alabado sea.

Me transmitió Muḥammad b. Aṣbag b. al Faraŷ que su padre Aṣbag se retractó de su dicho, sobre quien coge espacio de los alrededores de las casas (**afniya**)de los musulmanes, y lo introduce en su casa.

Dijo que si era amplio en exceso no se destruye. Se retractó de eso diciendo, se destruye, se vuelve a poner en su estado inicial.

Dijo: los alrededores de las casas y los caminos son como el bien habús de los musulmanes, no le está permitido a nadie construir en ella salvo por estricta necesidad.

Dijo Ibn Wahb y Ašhab:

Se destruye en cualquier caso, sea estrecho o no lo sea, sea poco o mucho lo que tomó. Me transmitió eso Yaḥyā b. ᶜUmar de Saḥnūn, de ambos . Y yo digo también

así, pues el aṣl es lo que hizo ᶜUmar- Dios esté satisfecho de él- y dictaminó a Abu Sufiyān y a al-Ḥaddād.

Dijo el profeta- Dios lo bendiga y lo salve- :

"Quien intercepta un palmo de tierra sin derecho se le enterrará bajo 7 tierras[25]." Lo transmitió Saᶜīd b. Zayd b.ᶜAmr b. Nafīl del Profeta, sobre él la paz.

Dijo Yaḥya b. ᶜAbd al ᶜAzīz:

Nos reuniste- Dios te dé éxito y nos revelastes- el testimonio que se dió contra Saᶜīd b. al- Salīm, según presentaron los testigos de que interceptó el camino de los musulmanes y lo incluyó en su huerto. Te informamos- Dios te favorezca- que en la cuestión hay puntos de vista a considerar y divergencias entre los ulemas .

Te pedimos que nos reunas a todos para llegar al consenso sobre eso, según nos eligió Dios.

Dijiste:

---

25 BUJĀRĪ :Ṣaḥīḥ.

Por el contrario, escribidme cada uno de vosotros con su opinion- pido a Dios que te farvorezca- y yo te cuento Dios- esté satisfecho de ti- lo que encontramos en nuestros libros y nos fue transmitido de nuestros jeques- Dios tenga misericordia de ellos, y que es lo que oimos y te leyeron nuestros compañeros, la transmisión de Zawnan, de Ibn Wahb y otros, y lo que contó al Faruq- Dios esté satisfecho de él- de la obigación de prohibir la fragua del herrero. Lo que dijeron de la destrucción del muro y volver a dejar la calzada como estaba, después de interpelar a Sa^c^Īd por si tuviese alguna defensa contra los testimonios aceptados por ti, habiendo pasado tiempo en posesión de lo que había tomado del camino público de los musulmanes.

Te cuento lo que hay en uno de estos dos libros, antes del capítulo que te fue leido o después de él, lo que leyó de la pregunta a Aṣbag b.al- Faraŷ de Ašhab b. ^c^Abd Al-^c^Azīz. Dijo Aṣbag: Pregunté a Ašhab sobre el hombre que destruye su casa, tenía unos alrededores

amplios e introduce parte de ello en la construcción de su casa. Después supo eso.Dijo:No se le impide. Si los alrededores fuesen amplios en exceso . No daña al camino. Mālik lo execró Dios esté satis fecho de él y yo también lo execro, no lo ordeno, pero tampoco decreto que destruya lo construido si el camino fuese amplio en exceso. no dañase con eso nada, ni se le necesitase, ni tiene nada en la vecindad.

Se preguntó a Aṣbag: Quien constuye una casa y toma espacio del camino de los musulmanes causando con ello daño o no causandolo ¿es lícito? ¿es lícito un testimonio como éste?

Contestó:

Si dañase el camino y a los musulmanes, hubiese tomado ese terreno sabiendo que no podía hacerlo, o lo sabía pero no se dió cuenta, no creo que su testimonio sea válido y se destruye su construccion, si dañase mucho.

Si el camino fuese muy amplio y tomase de él muy poco, sin que dañe ni estropease nada, por lo poco que

tomó y lo amplio que es el camino, no creo que deba derruirse su construcción.

Pregunté a Ašhab sobre lo mismo, que sucedió entre nosotros, y ésta era mi opinión. El dijo igual. Los dos dichos diferentes- Dios tenga misericordia de ti- son respuesta suficiente. Podemos y puedes tomar una de ellas, la que prefieras, y con la que estés más de acuerdo.

Si fuiste al lugar para ser testigo ocular y presenciarlo por ti mismo es más correcto, si Dios quiere ensalzado y alabado sea. Pues ya lo hacían así los cadíes que te precedían en lo que es de utilidad para los musulmanes. Dios te beneficie y con tu mano y juicio beneficie a los musulmanes.

Dijo el cadí :

Yaḥyā b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz conocido por Ibn al Jarrāz, oyó de los andalusíes y después viajó en peregrinacion el año 252. Oyó allí a la comunidad de Egipto y otras, oyó a Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-

Ḥakam y otros. Después volvió . Murió el año 297. Era virtuoso.

Dios lo tenga en su misericordia.:

Se destruye todo lo que intercepte el camino de los musulmanes, y si se hubiera permitido a la gente de un lado del camino amplio tomar terreno de él no le está permitido ello a los del otro lado del camino, pues las calles, de esta forma, se estrecharían, siendo así que son bienes habús que pertenecen a los musulmanes para beneficio público. Un hadiz de ᶜUmar-Dios esté satisfecho de él- ordenó destruir la fragua del herrero y eso es un daño menor que interceptar gran parte del camino de los musulmanes. Por lo que es suficiente.

Se preguntó a Ibn al Qāsim sobre un corral de gente de una aldea que tomaron del terreno de alrededor al construirlo. Execró eso, vió que no tenían derecho y que debían dejar el lugar como estaba.

¿Cómo, pues, se va ha permitir con la calzada pública, por la que pasan los soldados musulmanes contra

el enemigo, y es lugar de reunión de los amigos en las ciudades ?

Considero que se deben presentar los testigos que atestiguaron la intercepción del camino y describir el daño, después se destruye lo que se tenga por consenso hacerlo, una vez interpelado a Saᶜīd sobre la prueba. Si hubiese renta en lo que tomó de la calzada, lo que tomó de la calzada lo indemnizaría el que lo tomó.

Dijo Dios, Ensalzado y Alabado sea ":Que escuchan la palabra y siguen lo mejor de ella[26]."

Los cadíes (ḥukkām) deben contrastar unos dichos con otros y tomar lo que les sea de más confianza de lo que dijeron los compañeros del Profeta- Dios lo bendiga y lo salve- o de los que vinieron después de ellos, si no econtrasen nada antes, de los compañeros del Profeta, sobre él la paz.

Y no se deja las palabras del compañero por lo que diga alguien después de el en la comunidad musulmana.

---

[26] Corán 39,18.Trad.J. Cortés

Dijo Aḥmad b. Bayṭar igual que Saᶜad b. Maᶜad. Dijo el cadí : Saᶜad b.Maᶜad b.ᶜUṯmān al Šaᶜ abānī, del distrito de Jaén vivió en Córdoba. Viajó y encontró a Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥakam. Murió en Yumādā del año 308.

Aḥmad b.Bayṭar era cliente de los califas. Oyó de Ibn Waḍḍāḥ y otros. Murió la mañana del jueves 2 de Ḏū-l-ḥiŷŷa del año 303.

Dijo Muḥammad b. ᶜUmar b. Lubāba :

Lo que dijo Yaḥyā b.ᶜAbd al-ᶜAzīz y contó es de la transmisión y es tal como contó . Es nuestra transmisión. Vi a nuestros ulemas, al-ᶜUtbī y otros, dictaminar tomando de él, de estas transmisiones.Como dijo Aṣbag b. al-Faraŷ e igual digo yo:

Dijo el cadí :

Ibn Lubāba éste Abū ᶜAbd Allāh fue un alfaquí, cliente, no viajó. Dijo: Llegué a esta ciudad, es decir, Córdoba el año 400 como muftí, entre 16 hombres alfaquies de los más grandes asfaquíes, como al-ᶜUtbī Muḥammad b. Aḥmad . ᶜUbayd Allāh b.Jālid y otros. Menciónó que un día

en la marcha de los ulemas, y de quien iba a la Šūrā los representó en estos dos versos:

"Se acabaron los hombres que son dignos de emulación, los que reprobaban todo asunto que hiciese falta reprobar, y yo me quedé solo en el círculo en el que se adulan unos a otros y se callan las faltas del errado". Murió el año 314.

Dijo Jālid b. Wahb:

Lo que digo- Dios te favorezca- es que quien toma del camino de los musulmanes para construir o plantar, u otra cosa, para uso propio, la autoridad debe ordenar destruirlo y cambiarlo si se probó eso ante él, después de interpelar al que se dió el testimonio en su contra. Causase con ello daño o no, sea amplio el camino o no lo sea .

No debe nadie tomar nada del camino público.

Se debe informar de eso a la gente y prohibírselo.

Dijo ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb- Dios esté satisfecho de él - a un herrero que construyó una fragua en el zoco de

los musulmanes, que eso les perjudicaba, y ordenó destruirlo.

Lo dijo Ibn Wahb Aṣbag b. al-Faraŷ. Dijo:

Ibn Wahb era el compañero de Mālik más sabio en la sunna y las noticias (aṯār) del pasado.

Esto es la opinión y dictamen de Ibn al-Qāsim, prohibió dañar el camino y cambiar su estado pues lo considera un perjuicio que lleva a estropear el camino, y éste no ha de dañarse.Dios te favorezca y fawrezca a los musulmanes en lo que respecta a la intercepción e interrupción de sus caminos, lo dijo Saḥnūn b. Saᶜīd, y yo con él. A Dios pido que te favorezca.

Dijo el cadí:

Jālid b. Wahb Abū-l-Hasan al- Tamīmī, cliente de Tamīmī, conocido por al-Ṣagīr, fue mušāwār en los días del Emir ᶜAbd Allāh b. Muḥammad, y al principo del gobierno de ᶜAbd al Raḥmān b. Muḥammad, Emir de los Creyentes, al Nāṣir lī-dīn-Allāh. Comenzo su gobierno el Emir de los Creyentes el 1 de Rabī al-Awwal del año 30 y por la noche

murió el Emir ᶜAbd Allāh, Dios tenga misericordia de ellos.

Dijo Muḥammad b. Gālib :

Lei las respuestas que hay en este escrito, estudié lo que nuestros compañeros transmitieron sobre eso. Las transmisiones son correctas y conocidas, las transmitimos sin método. Si Dios quiere ensalzado y alabado sea.

Vi a algunos de muestros compañeros que eligieron lo que dijo Aṣbag, que no se destruye lo que intercepta el camino público si el camino fuese amplio en exceso.Elige eso pues es lo más correcto. Lo que vemos, a Dios pedimos el éxito en el seguimiento, si Dios quiere ensalzado y alabado.

Lo sorprendente de lo que dice Aṣbag es ¿cómo diverge de las palabras de ᶜUmar-Dios esté satesfecho de él-siendo un hadiz conocido y citado?

No sé que ᶜUmar permitiese eso nunca a nadie. Creo que esa opinión no es sino opinión personal(iŷtihād). A Dios pedimos el éxito.

Salí de al-Andalus . Aṣbag b. al-Faraŷ, según yo, era de los más destacados de su tiempo, y vimos a nuestros jeques engrandecerlo . Cuando llegué a Egipto encontré a la gente de este pais Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥakam Yunis b. ᶜAbd al-'Aᶜlā,'y otros, que no le daban la importancia que le dabamos nosotros, los hombres de nuestro pais. Los imanes de Egipto seguían a Ibn Wahb, Ašhab e Ibn Al- Qāsim.

Dijeron Ibn Wahb Ašhab e Ibn Al Qāsim que había que destruirlo y eso digo yo . A Dios pedimos el éxito.

Nuestros compañeros Dios les de éxito dijeron:

Se destuye el huerto siguiendo lo que hizo ᶜUmar-Dios esté satisfecho de él- y las palabras de nuestros jeques, Ibn Wahb y Ašhab quienes interdijeron, eso salvo que haya sembrado lo que interceptó.

Yo digo como opinión personal (iŷtihād) que el muro fue construido en lugar ilícito, por concenso de los testigos que atestiguaron sobre eso. Se debe destruir, si todo el huerto está en lugar ilícito.

Después tomará la medida para que Saᶜīd b. al-Salīm coloque su muro detrás del límite que determinaron los testigos, y ésto si se le interpeló anteriormente.

Dijo el cadí:

Muhammad b. Gālib, éste, es Ibn al- Ṣaffār Abū ᶜAbd Allāh.Transmitió de Saḥnūn y otros.

Murió el año 296.

Dijo Ayūb b. Sulaymān :

Lo que digo, me baso en ello, y no es lícito otra cosa, es lo que dijo el Profeta-Dios lo bendiga y lo salve :

"No dañar ni dañarse,quien daña Dios lo dañará." Considera, pues, si lo que determinaron estos 2 testigos es un daño para la calzada estrecha, en ese caso se destruye lo que la estreche y se vuelve a su estado inicial. Si no la perjudicase se deja.

Lo que ᶜUmar-Dois esté satisfecho de él - dictaminó contra la fragua del herrero es probable, según algunos de nuestros compañeros, que fuese porque lo construyó en

lugar que dañabe.

Así transmitió Aṣbag de Ašhab, y Aṣbag es más de confianza cuando transmite de Ašhab que cualquier otro transmisor.

En cuanto a Ibn ᶜAbd al-Ḥakam se sabe, y es famoso, la adversión y aborrecimiento que existía entre el padre de este y Aṣbag.

En cuanto a Yūnis hay que decir que era hombre de los hadices, no de este ámbito.

Lo que me transmitieron de Aṣbag, de su conocimiento y virtud, es de mayor consideración, en nuestra opinión, que lo que se dice criticándolo, lo cual no es lícito. Esta es la fetua de Aṣbag, y su transmisión, quien la estudia conoce su excelencia, y ciencia. Si Dios quiere, ensalzado y alabado sea.

Dijo el cadí:

Ayūb b. Sulaymān b. Hāšim al- Muᶜafirī, Abū Ṣāliḥ al-Qurṭubī, era ḥāfiẓ , alfaquí, muftí, musāwar con Ibn Lubāba. Oyó a al-ᶜUtbī, y otros. Empezó a estudiar la

ciencia el año 248 y murió el año 301.

Dijo Muḥammad b. Walīd:

Leí lo que respondió Ayūb b. Sulaymān sobre esta cuestión y ante mí , con el favor de Dios, ensalzado y alabado sea, Dios lo recompense. Lo que yo digo : Que no se destruye el muro si queda espacio suficiente en el camino para que pasen los caminantes.

Esto es la opinión de Aṣbag y Ašhab, ambos, imanes de su tiempo . No encontré ni a un solo ulema que no hablase en favor de Aṣbag por la memorización del Corán, el estudio y la precisión.

Vi a ᶜAbd al-'Aᶜlā' b. Wahb, y algunos jueces (hukkām) de nuestro pais le consultaron sobre un hombre que toma un brazo de la Mezquita Mataᶜa para la mezquita Masrūr.

Respondió ᶜAbd al-'Aᶜlā':

Si quedara espacio para que pasasen los peatones no se destruye, según dice el Profeta- Dios lo bendiga y lo salve-: "No danar ni dañarse". Salvo que el testimonio

de los testigos es débil, pues dejaron sin dar testimonio desde el día que lo vieron hasta este momento. A Dios pido el éxito.

Dijo Ibn Lubāba:

Lo que cuenta Ibn Walīd de ᶜAbd al-'Aᶜlā' es como lo que se nos dijo anteriomente.

Dijo el cadí:

Muḥammad b. Walīd al-Umawī, Abū ᶜAbd Allāh, oyó de al-ᶜUtbī y otros. Encontró en Qayrawān a Muḥammad b. Sahnūn y en Egipto a Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥakam y otros. Fue un farsante, mentiroso e inventaba el ḥadiz. Murió en Ḏu-l-Qaᶜda del año 309. Rezó sus esponsorios Ibn Lubāba.

Lo jeques se salieron de su costumbre en esta cuestión a diferencia de lo que ocurría en otras cuestiones donde estabán de acuerdo unos con otros, en paz. siguiendo uno la opinión de los otros en la mayoría de sus respuestas y fetuas, de forma que no encontrabas divergencia entre ellos, salvo en muy pocas cuestiones

.

Se encargaron en esta cuestión cada uno de ellos de copiar del otro, sin pasar más allá de lo que dijo al-Ḥasan y Aṣbag en K. al-Sultān de al-ᶜUtbiyya. La mayoría de ellos se ocupó y tomó trabajo incluso preocupándose de lo excesivo, y el que más, fue Yaḥyā b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, pues él le dijo al cadí que los reuniera en su propia casa e investigase sus opiniones, como si el cadí lo hubiese olvidado y se lo recordaba .

Después dijo:

Te digo lo que encuentro en nuestros escritos, que es lo que oiste y nuestros compañeros te leyeron de la transmisión de Zawnān, y lo que transmitió al-Fāruq de ellos.

Después dijo:

Te transmito lo que hay en uno de esos 2 libros, antes del capítulo que te fue leido o después, sobre la cuestión de Aṣbag tomada de Ašhab.

Dijo Aṣbag:

Pregunté a Ašhab y citó la cuestión.

Todo esto ya lo mencionaron suficientemente los anteriores, y lo que él hace es añadir palabrería innecesaria y repetir lo que no es importante.

Habría sido suficiente que hubiese elegido uno de los dichos, o dejar al cadí, como hicieron otros, que eligiese, porque su escrito es incierto y desordenado. Como lo que dice que "Eso es lo que oiste y te leyeron nuestros compañeros de la transmisión de Zawnān ."Y nuestros compañeros no lo habían leido ante el cadí, sino que le contestaron por escrito en una carta, leyéndo éste el escrito, pero no se leyó ante él ni lo oyó.

Debía haber dicho :

Esto es lo que te respondieron nuestros compañeros, lo que dictaminaron, enviándote el texto por escrito . ,

O bien dijese :

Esto es lo que vimos que estudiaste de las respuestas de nuestros compañeros o lo que había en este sentido.

Lo que dice:

Te digo lo que hay en uno de estos dos libros que está antes de capítulo que se te leyó o después.

Esto es absurdo e inútil, porque cita dos libros y es un libro solo, que es el K. al-Sulṭān en el que esta la audición de Aṣbag y la de Zawnān .

Después dijo :

"Antes del capitulo que te leyó o después de él". ¿Qué clase de confusión es ésta que se asemeja más al absurdo que a la aclaración?

Si quisiera decir lo que hay, en audición de Aṣbag, y decir los dos libros que oyó, ¿qué es lo que le llevó a dudar que lo que transmite estaba antes de lo que respondió o después, cuando estaba copiando la audición de Aṣbag textualmente de su libro y no vió la audición de Aṣbag después de la de Ibn al- Ḥasan?

No tiene justificación para introducir la duda en sus palabras.

Si siguiese la respuesta de cada uno de ellos criticaría de igual forma hasta poner la expresión en su

lugar y precisar el significado correspondiente, pero esto alargaría el escrito y nos llevaría a lo prolijidad. Con lo que hemos dicho es suficiente para los dotatos de inteligencia.

En general la ciencia de la mayoría de la gente es escasa. Y su capacidad de juicio es débil. Ya lo mencionamos anteriormente cuando citamos a Ibn Lubāba de entre ellos. Y he aqui que se dijo que era **musāwar** con él.

Con Dios está el éxito-ensalzado y alabado sea. No hay guía hacia El sino EL.

Mencionó Ibn Ḥabīb-Dios lo tenga en su misericordia que esta cuestión está en su libro, citado mejor con expesiones y sentido más claro de lo que está en al-ᶜUtbiyya . Ninguno de ellos mencionó eso ni se salieron de lo que había en al-ᶜUtbiyya.

Muestra el desconocimiento de lo que estaba en el libro de Ibn Ḥabīb. Fueron parcos en su mención, pues vi la copia, y completa la cuestión, como prueba clara de la

alta posición de Aṣbag en su pais y en otros paises, a diferencia de lo que conjeturaban estos alfaquíes ignorantes de su rango.

Dijo Ibn Ḥabīb

Pregunté a Muṭarrif y a Ibn al-Māyišūn sobre el hombre que construyó palomares en el camino, anexos a su muro. ¿Se le prohibe esto y se le ordena que lo destruya?

Me respondió :

Si no tiene derecho a construir nada en el camino, que lo reduzca, aunque quedase espacio amplio para los caminantes.

Les pregunté :

¿Y las cornisas y miradores que dan vista al camino?

Respondió :

No estan prohibidas, se dejan, no creo que haya de prohibirse lo que no perjudica a nadie.

Les pregunté :

¿Y las letrinas que se tienen en el camino, pues la gente las cava en el camino, junto al muro de sus casas, después las ocultan ¿están prohibidas hacerlas?

Contestó:

Si las ocultan y las cierran bien, la nivelan con el camino para no dañar a nadie no creo que hayan de prohibirse. Y lo que causase daño a otro se prohibe.

Dijo Ibn Habīb:

Pregunté a Aṣbag b. al-Ḏaraŷ sobre eso:

Me contestó:

Digo igual que lo que dijeron ambos sobre las cornisas, miradores y letrinas . Añadiendo que, en cuanto a los palomares, tenían derecho a hacerlos si el camino fuese amplio.

Me dijo Aṣbag:

Esto es lo que ᶜUmar b. al Jaṭṭāb -Dios esté satisfecho de él- dictaminó de los alrededores de las casas.

Me dijo:

Los alrededores de la casa, por detras y por delante, es la casa también, y se benefician de ello sus moradores si no estrecha el camino o impide el paso o daña a los musulmanes .

Si hay beneficio sin daño se conserva si quisieran.

Quien introdujera en su edificio lo que tiene derecho a guardar de estos alrededores, como son pilares que refuercen su casa, o un cerco, no creo que haya que impedirselo si el camino fuese amplio y la construcción no daña ni estrecha el camino.

Dijo:

Execro de principio que lo cerque o lo introduja en su construcción, temiendo el castigo . Si lo hiciera no se decreta en contra ni se le impide, Dios lo tendrá en cuenta . Se deja que haga lo quiera Dios.

Me llegó de Mālik que execró el construir . Yo lo execro tambien Si ocurre como se ha descrito no veo que haya que impedirse.

Me dijo Aṣbag:

Ocurrió como esto entre nosotros, y me consultó la autoridad pidiendome el estudio del caso en su día. Lo estudié y vi que se trataba de un camino muy amplio y que al frente del muro tenía un lugar cercado para sentarse, y donde se reunían los vendedores. Rompió el cerco y lo introdujo en su construcción . Vi que tenía derecho a hacerlo y se lo dije al sultán, que decretó con ello. Pregunté a Ašhab sobre ello en su día y me dijo lo mismo que yo decía. Cualquier prueba muestra la altura de rango de As'bag en su pais .

Como se ve aquí al apoyarse el sultán en sus palabras para decretar y proceder con ellas, miestras que el jeque Ašhab estaba presente, estando de acuerdo con él.

Fue convocado al cadíazgo en su pais, Egipto, después le alcanzó la demanda de los envidiosos . Que disminuyó su estima por ser un cliente y no fue nombrado cadí.Mencionaré lo que me llegó sobre sus méritos depués de completar esta cuestión . Si Dios quiere ensalzado y

alaba do sea.

Dijo Ibn Habīb:

Las palabras de Muṭarrif Ibn al Māŷiššūn me gustaron, yo digo igual, que no se tiene derecho a reducir los alrededores de una casa y el camino con una construcción que refuerce el muro o que introduzca terreno en la casa, aunque el camino que tuviese trás él fuese un desierto, porque esto es derecho de todos los musulmanes, no de uno en particular . Nadie tiene derecho a menguarlo salvo con permiso y complacencia de ellos. Dijo el Profeta- Dios lo bendiga y lo salve:

"Quien tomase un palmo de tierra sin derecho se le castigara enterrádolo en lo profundidad de las 7 tierras el día del Juicio."

La exégesis del hadiz de ᶜUmar b, al Jaṭṭāb- Dios esté satisfecho de él- sobre los alredores de las casas dice que estos son para usarlos como lugares de reunión, para sentarse y para atar las bestias, y para los vendedores que permanecen pocas horas allí; pero no para

constuirlos y cercarlos. Asimismo oi en mi tierra decir esta éxegesis a los ulemas. Después mencionó Ibn Ḥabīb una noticia de ᶜUmar b. al Jaṭṭāb-Dios esté satisfecho de él- sobre la destrucción de la fragua del herrero. Y del Profeta- Dios lo bendiga y lo salve- la amenaza de éste a quien tomó terreno de los alrededores de las casas y los caminos. En al-Maŷmūᶜ a transmitió Ibn Wahb, de Ibn Samaᶜān, que lo ulemas que llegó a conocer dijeron sobre el camino: La gente que vive en él quiere construir sobre su terreno. Los más cercanos al camino toman su parte según le corresponde a la dimensión de sus casas. Se le da al dueño de las casas más amplias, y de las más pequeñas, según se corresponda por su dimensión, dejando para el camino 8 brazas. Dijo- Dios esté satisfecho de él-: Esto es más de lo que dijo Aṣbag y fue reprobado por alguno, porque Aṣbag execró, en principio, y consideró que se dejaba a quien había construido si fuese el camino amplio en exceso.

Dijo Ibn Abī Zayd en sus Nawādir:

Nos dijo Abū Badr b. Muḥammad:

Nuestros compañeros divergieron al respecto, sobre quien construye en los alrededores de la casa sin causar daño con ello. Ibn Wahb transmite de Mālik que no se tiene derecho a ello.

Ibn Al-Qāsim dice tomándolo de él:

No me gusta eso.

De Ibn Wahb tomándolo de Rabīᶜa en al-Maŷmūᶜa:

Quien construyó una mezquita en una parte de su casa sin tomar del camino.

Dijo Mālik:

No importa eso si no daña el camino.

En el libro de Ibn Saḥnūn le preguntó Ḥabīb sobre quien introduce en su casa terreno de un callejón (zuqāq) con salida y no testimoniaron los vecinos de ello sino después de 20 años. Dijo :

Si es correcta la prueba(bayyina) se devuelve ese terreno al callejón, pues no se adquiere derecho por antigüedad en los callejones.

En otro lugar:

Si hubo daño manifiesto en ello y los testigos no tienen excusa en su demora, eso hace a los testigos no probos.

Todo esto no lo conocían la gente, ni les llegó sus noticias, y si lo hubieran sabido, ciertamente, lo habrían transmitido; pero escribieron repitiéndose unos lo que dicen otros sin sentido, sin añadir nada.

Dijo Muḥammad b. Gālib:

Lo sorpredente de lo que eligió Aṣbag es cómo diverge de las palabras de ᶜUmar-Dios esté satisfecho de él . Lo que dice Ibn Gālib es más que por lo que se sorprendio él, habló sin meditar y reprobó antes de pensarlo. Porque las palabras de Aṣbag las transmite de Ašhab, y quien elige esto elige las plabras de ambos.

Ibn Gālib reconoció, en esta su respuesta, el imamato de Ašhab. Reconoció a su contendiente, que eligió lo dicho por su imám; esto es la prueba contra lo dicho por Ibn Gālib.

Si reprueba al imán Ašhab, no impugna por eso su imamato ni su fiqh, ni su solidez y preeminencia, como no impugna sus palabras la preeminencia de Aṣbag, su ciencia, sus estudios de ciencia con los jeques, su crítica a ellos en muchas cuestiones; por el contrario Ibn Gālib expresa con esas palabras su propia ignorancia, registrando cómo se da el seguimiento de todo el que alza la voz, quedando patente, de otra parte, la realidad de la ciencia de Aṣbag su ciencia y su preeminencia. Se coloca en el grupo censurado en la clasificación de ᶜAlī b.Abī Ṭālib- Dios esté satisfecho de él- cuando dijo:

Hay 3 tipos de gente:

Sabio capitán de barco, aprendiz del método de salvamento y chusma que sigue a quien alza la voz.

Las palabras de Aṣbag y su transmisión de Ašhab proceden de lo que mencionó Ibn Samaᶜān, dicho por los ulemas que él llegó a conocer; y éste casi es de los seguidores del profeta (tābiᶜiyīn), aunque Mālik dice

que no lo es.

Quien toma esto en su respuesta no ve la diferencia entre ᶜUmar y Aṣbag- Dios esté satisfecho de él- porque no divergen del fundamento(aṣl), y no hay consenso en lo dicho, sino con ciencia, dado que el hadiz de ᶜUmar y la respuesta de Aṣbag y sus seguidores no divergen sino aparentemente, porque lo acordado con respecto a los caminos de los zocos y los callejones estrechos es que se impida estrecharlos, pues es lugar de reunión de la gente y lo necesitan para deambular y andar. Asimismo en el hadiz de ᶜUmar-Dios esté satisfecho de él- cuando ordenó destruir la fragua que estrechaba el camino del zoco. El camino, en audición de Aṣbag, se trata de un camino amplio que no daña, lo que se haga en él, al que circula.

Lo recomendable (istiḥsān), según él, es que quien toma del camino no se le destruye para no hacer malgastar lo empleado en la construcción, inútilmente, y posiblemente lo hizo obligado por lo estrecha que era su

casa.

Así pues, lo que Aṣbag dijo no es diferente, sino que añade con su opinión personal (iŷtihād), aclara, diciendo lo recomendable (istiḥsān) en el caso. Dios da el éxito.

Cuando Ibn Gālib no encontró ciencia ni prueba que aducir para apoyar su divergencia habló irracionalmente, saliéndose del tema.

Como sucedió a Mṣᶜib b. Muqātil hermano de Ḥayyān b.Muqātil que iba a dar un discurso (juṭba) sobre el matrimonio, y no era capaz de hablar y dijo:

"Enseñad a vuestros muertos el testimonio de que no hay más que un solo Dios .

Dijo Umm al-Ŷāriya :

¿Para eso te hemos invitado? Dios apresure tu muerte.

A ᶜAbd Allah b. ᶜĀmir le ocurrió igual, se puso nervioso en en el mimbar de Baṣra y no pudo hablar.

Le dijo Ziyād: No te enfades, ¡oh Emir!, si hicieras levantar a la mayoría de los que tienes ante ti les ocurruría igual. Se dijo a uno de los hombres que alli estaban levántete sube al mimbar y habla. Cuando subió al mimbar le ocurrio igual, no pudo hablar y dijo:

"Gracias a Dios que sustenta a esos y los vistes", y se calló . Lo hicieron bajar y subió otro, cuando se puso en pie y vió los rostros de la gente se posó su vista sobre la calva de un hombre y dijo:

¡Dios maldiga esta calvicie!. Y como esto hay mucho más que se puede contar.

Del mismo modo, Ibn Gālib fue preguntado sobre algo para lo que no tenía respuesta, sino lo que dijeron otros, y se dedicó a minusvalorar a los ulemas. Pensó que había oido a Muḥammad b. al-Ḥakam y Yūnis b. ᶜAbd al-'Aᶜla' minusvalorar a Aṣbag b.al-Faraŷ Dios tenga misericordia de él o- impugnarlo, y eso es absurdo.

No sabía que Ibn Wahb dijo:

No es lícito el testimonio del recitador del Corán contra otro recitador del Corán, es decir, los ulemas, porque son la gente que más competencia y envidia se tienen entre ellos.

Lo dijo al-Ṯawrī:

Por la iniquidad, rivalidad y envidia.

Dijo al-Qaṭṭān Ibn Mahdī:

Lo oimos que decía:

No tengo miedo que me mate nadie, salvo los alfaquíes y los recitadores del Corán, mis compañeros.

Dijo el jeque:

Este texto está en al-Mabsūṭa, y ¿dónde está lo que dicen Muḥammad y Yūnis, de Aṣbag y sus compañeros los alfaquíes eminentes, en comparación con lo dicho por los mayores compañeros de Mālik que se equiparan a ambos y los superan, como ᶜAbd al-Mālik b. Ḥabīb, Yaḥyā b.Ibrāhīm b. Mazīn en al-Andalus, Ibn Ḥabīb el sabio de al-Andalus?.

Como dijo Ibn Lubāba :

Mejor dicho, lo dijo tomando de Saḥnūn:

Cuando recibió la noticia de la muerte de Ibn Ḥabīb dijo:

Murió el sabio de al-Andalus, mejor dicho, el sabio del mundo !por Dios!.

Lo mencionó al-Zubāydī, de él, en el K. al-Naḥwiyyīn. Dice en otra cuestión, en al-Wāḍiḥa, si hubiese en esto contienda aún:

Los grandes compañeros de Mālik son :

Al-Mugīra, Ibn Dinār, Ašhab, fulano, fulano y Aṣbag. Así pues, lo pone con ellos y lo denomina uno de los grandes compañeros de Mālik . De los grandes y famosos compañeros de Mālik, Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Mawāz, se apoya en él, y, segun él, su ciencia del fiqh es magnifica y precisa en las cuestiones. Abū Zayd ʿAbd al-Raḥmān b. Ibrāhīm al-Andalusī, autor de al-Ṯamāniyya, se apoya en él para escribir su libro y en Muṭarrif Ibn al-Māŷisūn y, siendo así que no transmite de él sino un poco, es suficientemente manifiesta la

preeminencia ¿dónde, pues, cuando lo menciona con este rango?

De Muḥammad se sabe que Ibn Ḥabīb e Ibn al-Mawāz consideraban del mismo rango al padre de éste y a Aṣbag por igual, y de ambos transmitieron . Muḥammad toma casi toda su ciencia de al-Šāfiᶜī Muḥammad b. Idrīs. Lo impelió a ello su padre ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Ḥakam, lo incentivó a diverger de él, a tomar y apoyarse en él. Con todo esto Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Ḥakam es un alfaquí bueno e importante. Yūnus b. ᶜAbd al-'Aᶜlā' no hace mención alguna suya en este sentido. Este es el favor de Dios que lo da a quien quiere.

Dijo:

Faḍl b. Salama que es opinión sólida en la escuela, en su tiempo y después también.

Me informó Yūsuf b. Yaḥyā al-Mugāmā de ᶜUbayd b. Saᶜīd que dijo: Me presenté a Aṣbag b. Faraŷ, cuando pasó un tiempo fui a Medina y llevé conmigo un escrito en el que Aṣbag pedía la licencia de sus libros. Cuando se lo

dije me pidió que se lo leyese, pues estaba ciego.

Cuando se lo leí me dijo:

Escribe:

Escríbele diciéndole que venga personalmente si quiere aprender, la ciencia es para quien viene a ella.

Dijo:

Le recordé el caso de Aṣbag .

Me respondió:

No dió Egipto persona como él .

Le replique :

¡¿Y Ibn al-Qāsim?!

Me contestó:

Ni Ibn al-Qāsim.

Dijo ᶜUbayd b. Saᶜīd:!Cuánta admiración de Ibn al-Māŷisūn por Aṣbag.

Dijo Faḍl:

Me transmitió Yūsuf de Yaḥyā b.Ibrāhīm que dijo: Me dirigí a saludar a Aṣbag que iba cubierto, apenas si sacó su mano de debajo de la ropa, y entonces supe la

humanidad de nuestros compañeros de al-Andalus. Me dije a mi mismo: Perdí el tiempo al hacer el viaje para encontrarme con este hombre .

Dijo:

Después me senté; cuando se sumergió en la explicación de la ciencia me dije a mi mismo, no me importa si la saca de su bolsillo o no, es decir, la mano.

Dijo Yūsuf:

Dijo Ibn Mazīn y otros de nuestros jeques: Enfermó Ašhab, fueron a visitarlos sus conocidos y entre ellos Aṣbag, cuando salió éste de su casa le dijeron: Abū ᶜUmar,¿quien te sucederá? Contestó:

Este que está saliendo de nuestra casa.

Me informó Yaḥyā: Ibn Wahb dijo a Aṣbag, si no fuese porque es una herejía te cercaríamos como cercan los reyes sus caballos.

Dijo el jeque:

Esto son los testimonios terminantes que engradecen a Aṣbag.! No una palabra de envidioso impio!. Todo es descuido del compendio de Ibn Gālib en el que no cabía ciencia .

Dijo en su respuesta: Vi que nuestros compañeros decían: Se destruye, salvo que puieran de condición medir las brazas que se tomaron.

Yo dije, en mi opinión (iŷtihād), que el muro en lugar ilícito, con unanimidad de los testigos, se debe destruir, pues llegó a estar todo él en lugar ilícito. Después se tomaran las medidas. Erró en los términos y en el significado, pues dijo : Ponen por condición hasta que tomen las medidas, porque no mencionaron el tomar medidas. Algunos dijeron: Se destruye una vez que fueron e inspeccionaron los testigos el lugar.

Esto es el **fiqh** mismo y con lo que se debe proceder al decretar; asimismo, el juez no debe decretar con los testimonios , y lo que se probó ante él por los testigos, sino después de ver la legalidad de los

testigos. Después del testimonio y la declaración de licitud se interpelará. Así se procede, y ya se mencionó esto al principio del escrito. Gracias a Dios. Y que haga corregir estas respuesta la respuesta de Abū Ṣāliḥ y quien estaba de acuerdo con él.

B) Mención del derribo de este muro de chambelán(ḥāŷib) Ibn al-Salīm.

Dejamos de escribir sobre el muro que se destruyó a Saᶜīd b. al-Salīm por salirse hacia la calzada. Divergen nuestros ulemas al respecto:

Unos opinan que no se destruye dando razones numerosas, otros opinan que sí se destruye y dan también razones numerosas.

Cuando divergieron el cadí sabía que se salía del límite, no sabía cuánto, pero no puede dictaminar en base a su saber.

Cuando testimoniaron ante él 2 hombres a los que conocía personalmente, que además conocían bien lo atestiguado, tomó la opinion de que se destruía

y se volvía a dejar el camino como estaba tras su estudio persona (iŷtihād).

Se deja de registrar lo que dice quien no es partidario de derruirlo, y se toma el término medio. Dijo el Profeta- Dios lo bendiga y lo salve-:

"Lo mejor es el término medio". Es lícito que se decrete basándose en este principio . Vino de ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb- Dios esté satisfecho de él- que trajo a una mujer que adulteró y la descubrió. Ella dijo: Adulteré con Margūš por 2 dirhams. Se inició en el adulterio (tastahill)[27] con el hombre que se llama Margūš, pues lo descubrieron los que presenciaron el adulterio . Le dijo ᶜAlī y ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAwf:

Consideramos que quien parece que adulteró se le apedrea.

Dijo a ᶜUṯmān :

¿Qué opinas?

Contestó:

---

[27] tastahill. No estoy segura de la traducción. De hecho es una traducción muy hipotética.

Tu hermano te ha contestado con la fetua ya .

Le dijo:

Di.

Se sentó sobre si mismo recostándose. Dijo : Creemos que quien se inicia en el adulterio es como quien no sabe que es un pecado, pues la pena coránica se aplica a quien conoce que lo es . Dijo ᶜUmar- Dios esté satisfecho de él- : Sí, la pena coránica es solamente para quien sabe que cometió un pecado. La golpeó 100 veces. Lo dijo Muḥammad b. Gālib.

18. Litigio por un camino hacia las viñas, dentro de un viñedo, o al terreno dentro de otro terreno.

Un hombre tenía una viña rodeada por los viñedos colindantes de otras personas, que estaban baldíos. El dueño de la viña pasaba a su viña por cualquier parte.

Después, los dueños de los viñedos volvieron a cultivarlos y le prohibieron que pasase por ellos.

Había estado pasando por las tierras baldías, antes de que las sembrasen de nuevo, alrededor de 6 años.

Cuando los dueños de la tierra la sembraron y creció lo sembrado, le prohibieron pasar por ella y se calló el derecho que tenía por haber pasado 4 años después de la siembra.

Estaba en Baeza y escribí consultando la cuestión a Córdoba antes del año 444.

Pregunté:

¿Si fuese, en lugar de viñedos, tierra sin cultivar que habría que hacer?

Me contestó Ibn ᶜAttāb:

La tierra abierta es distinto de la cercada en que se deja una entrada para pasar a ella.

Si la gente del pueblo tienen una costumbre en lo que respecta al paso por los predios y campos, se procede de acuerdo a ella; si no la tuviesen, si el dueño de la tierra dijese que desconocía dónde está la entrada, por haber estado ausente, o heredó la tierra siendo pequeño, deberán jurar los vecinos que la entrada no es a través de su terreno, y quien jurase será exento, quien se abstuviese le dará el paso por su tierra.

Si el dueño de la tierra dijera que sabe dónde es el paso, se le diría:

No tienes derecho a pedir el juramento a tus vecinos en esta demanda que no seguirá adelante. Si se aceptase tu demanda contra alguien, éste debería jurar

o el juramento revertería sobre tí y con ello adquirirías el derecho que demandas, y si no ocurre así no tienes ningún derecho.

Cuando me contestó volví a preguntarle sobre el decreto, en caso que jurasen todos, o todos se abstuvieran.

Me respondió:

No tengo más respuesta que la que te dí.

Sin embargo, algunos compañeros me mostraron una cuestión que se consultó a Yaḥyā sobre un hombre que tenía tierra circundada por tierra de otras personas y la sembraron.

Respondió a ella:

Es una cuestión parecida a tu cuestión en términos, pero diferente en significado:

"Escribió ᶜUṯman b. Gāzī a Yaḥyā b. Yaḥyā sobre un hombre que tenía una tierra circundada por otro terreno perteneciente a otra gente. Estos la sembraron después.

Una de las partes iba a su terreno cruzando la tierra de su vecino. Los otros cerraron el paso poco a poco, cada vez que alguien cerraba por un lado pasaba por otra parte distinta hasta que acabaron por cerrarle todos los pasos, impidiéndole pasar por lo que habían cercado. Dejo de pasar al no encontrar camino de entrada a su viña.

Le escribió contestando que ordenarán ponerle un camino para llegar a su viña que no les dañara ni les dañase.

Entonces, el grupo de propietarios rechazó este paso hasta que se pusieran de acuerdo.

Me escribió Ibn al- Qaṭṭān sobre mi cuestión:

Si no se probó, en favor del que necesita el camino, que tenía derecho a pasar sobre la tierra de uno en concreto, no tendría derecho a tener camino en sus tierras.

Se le dice:

Solamente si se prueba algo ante mí te lo decretaré a tu favor.

Sin embargo, si demandase alguien un camino sobre la tierra de alguien y se verifica su demanda, juraría el demandado y si se abstiene, juraría el demandante. Y se decreta en su favor.

En cuanto a que pasó por él el tiempo que dijiste, no le sirve de nada si no lo probase, salvo si se callase el dueño de la tierra por la que pasaba.

Pero si dijera:

Es mi propiedad, mis bienes, mi camino a mi viña, el dueño de la viña debe probar que es suya, y que el paso por la tierra lo hizo recientemente.

Si lo demuestra, se decreta a su favor con la defensa de que hizo el camino. Si Dios quiere, ensalzado y alabado sea.

Había en su respuesta un arreglo del que se excusó, como se excusa alguien en los documentos.

Dijo el cadí Abū-l-Aṣbag:

Consideré en este sentido, después , lo siguiente:

Me escribió Abū Bakr b. Wāfid.

Quien tiene tierra la siembra de viña, alrededor de él están las tierras de sus vecinos y parientes sin cercar.

Iba a su viña por cualquier parte desde hacía 20 años.

Después, sembraron sus vecinos y parientes sus tierras por todas partes.

Respondió:

No tienen derecho a cerrar y cortarle el camino a su viña. Si Dios quiere, ensalzado y alabado sea.

En K.al-Bunyān y al-Ašŷār de Ibn Ḥabīb.

Preguntó Aṣbag sobre la tierra de alguien circundada por tierras de otros que eran tierras productivas, labraron y cosecharon su predio quienes no lo habían labrado ese año.

Quiso construiren su tierra y se lo prohibieron los dueños de los otros predios circundantes.

Dijeron:

Pasarás sobre nuestras tierras todos los días, pisando nuestros predios si los sembramos.

¿Se le prohibe sembrar?

Me dijo:

No se le prohibe, pasará sobre la tierra por donde pasaba, unas veces por una y otras por otra, según tenga o no siembra, para no dañar a los otros en sus sembrados.

Dije:

Si quisiera cada hombre de los que le circundaban cercar la tierra con construcción o empalizada de huerto ¿qué ha de hacer el dueño de la tierra de enmedio?

Dijo:

Se les prohibe hacer eso, hasta que no se pongan de acuerdo por qué tierra le van a dejar paso.

Se obliga así a todo el que su tierra sea paso para alguien que tiene su tierra en medio de sus tierras.

Dije:

¿Si divergiesen sobre este paso que han de dar?

Les dijo:

Dejadme un camino amplio por el que pase yo, mi ganado y todas mis cosas.

Se negaron los otros.

Me dijo:

Decreta a su favor y en contra de ello, un paso como el que tenía en sus tierras antes de que ellos construyeran, como el paso por el que pasaba antes con su rebaño.

Si antes no hubiese pasado con su rebaño, no tienen que dejarle paso con su rebaño. Asímismo si quisiera construir él solo y los otros no lo desearan, queriéndola para la labranza y la siembra.

Al construir necesita salir y entrar más que antes cuando iba solo a labrarla.

Entonces se le prohibirá construir porque requiere más derecho que antes.

Dijo:

Se preguntó a Ibn al-Qāsim sobre eso y dijo igual:

En Ḥarīm del pozo de al-Mudawwana:

Quien tiene un pozo vecino a su casa , entre su casa y la del vecino. Le prohibió el vecino ir al pozo.

Dijo Ibn al-Qāsim:

Oí a Mālik decir:

Quien tiene tierra dentro de un terreno de siembra perteneciente a otros y quiso pasar su ganado hacia su tierra a través de las tierras del otro.

Respondió:

Si eso estropease la siembra tiene derecho a prohibírselo.

En al-Maŷmūᶜa:

Se preguntó a Saḥnūn sobre el camino de los predios.

Respondió:

Si tuvieran una costumbre al respecto procede según ésta, si no, se estudia el asunto.

Si de entre los dueños de las tierras tuviese uno sus siembras, antes que los otros, nadie tiene prioridad sino él; los demás vienen por turno detrás.

Nadie hace un camino sobre la tierra de otro.

Si ya se sabía que si uno labraba un surco los otros hollarían en su tierra un camino, será según se sabía, nadie tiene dercho a sembrarlo.

En al-Aqḍiya de **Nawāzil** de Saḥnūn sobre la gente de una casa a las que un hombre les impide hacer uso de un derecho suyo, y la tierra que sembró.

La gente de la casa pasaba por ella como camino, ellos y otros. Lo demandaron.

Dijeron:

Cortaste nuestro camino.

El negó que ellos tuviesen derecho alguno sobre el camino. Presentaron ellos al juez los testigos que dijeron que conocían aquello como camino desde hace 20 años.

El dueño de la tierra presentó testigos que dijeron que el camino era reciente, sin que tuviesen derecho por tanto.

Dijo Saḥnūn:

Esto sucede frecuentemente entre la gente de las casas, litiga la gente sobre las tierras, que quizas la labranza cortó, o incluso la aldea que no tiene camino, y puede ser que la gente facilite caminos en sus tierras por no entrar en problemas.

Si se prueba que este camino es de esta tierra el dueño no tiene obligación de jurar, salvo que el camino sea utilizado sin dirección, y se prolongue en esta situación. Se corta un tiempo a causa de la siembra, habiendo llegado a ser amplio, y se prolongó así 50 y 60 años. En cuanto al camino corto su dueño no tiene argumento, si se demostró lo que te dije.

Después de ello está la cuestión de quien tiene 2 casas y entre ambas hay un camino para que pase la gente. Quiso hacer una habitación sobre los muros de las dos casas.

En la prescripción **al-Makātib** en audición de Yaḥyā:

Mencionó los alrededores(afniya) y en K.al-Sulṭān en la prescripción Ṭalaq y otras, de este libro, y en Qasāma de al-Mudawwana en una cuestión sobre quien tiene una palmera en tierras de un hombre.

Dejamos de explicar esto y más execrando prolongarnos. En lo que dijimos y advertimos hay materia de estudio y reflexión, así como referencia para quien quisiera recordar.

Universidad de Granada

Facultad de Filosofía y Letras

1990

Organización jurídica y social en la España Musulmana

Traducción y Estudio de

al-Aḥkâm al-Kubrà de

Ibn Sahl (s.X)

por Rocío Daga Portillo

Director: D. Emilio Molina

Profesor titular de Hª

del Islam. Dept. Estudios

Semíticos

A mi familia.

A Raúl y Bea, a mis amigos de C.L., porque sin ellos no habría sido posible realizar este trabajo.

PREAMBULO.

"Una tesis no es más que el comienzo de un trabajo de investigación", efectivamente así percibimos este trabajo, al que ha sido difícil ponerle límites, y que igual que la lengua árabe, esta obra también se puede considerar un muḥiṭ, un muḥīṭ de datos históricos, jurídicos, sociales, lexicológicos.

En un primer momento nos hemos hallado ante la dificultad del texto, dificultad de léxico y de los conceptos jurídicos. Es por ello que hemos comenzado con el estudio jurídico de los textos. Hay que tener en cuenta que estos documentos escritos por y para expertos en la materia son textos muy condensados, que apenas se pueden entender en su sentido más literal si no se conoce el trasfondo de la teoría jurídica que lo avala.

Otro factor que ha determinado el que se profundice más en el estudio jurídico ha sido la circunstancia de hallarme realizando la investigación

en el Cairo, donde he tenido la oportunidad de estudiar el derecho musulmán en la lengua árabe, hecho éste que me han hecho desear en algunos momentos redactar la tesis en lengua árabe, ya que con la traducción se pierde mucho en la explicación de conceptos jurídicos.

El intento de un estudio comparativo de los casos según las cuatro escuelas jurídicas ha tenido el objeto de indagar la razón que puede existir en el principio jurídico y la razón para posibles divergencias, obteniendo así una visión más amplia de la cuestión.

Una vez realizado el estudio jurídico, que es lo que nos ha llevado más tiempo, hemos continuado con el estudio del género de literatura jurídica, el género nawāzil, y el estudio de la biografía del autor, la cual es un reflejo de las circunstancias de la época, siendo, a su vez, su obra un reflejo de su personalidad y de sus circunstancias.

Con estos elementos, tras fechar los documentos y estudiar los personajes que lo componían, se ha podido acometer el estudio histórico-social, si bien no

ha sido tan profundo como hubiese sido desable, pues el tiempo ha puesto unos límites no deseado. Es, sin embargo, un proyecto a llevar a cabo en un futuro próximo, junto con la edición completa de la obra, trabajo que no puede quedar sin realizar.

Seguidamente, se ha estudiado los datos que aporta la obra en relación al conocimiento de las magistraturas en al-Andalus, principalmente las del ṣāḥib al-sūq y ṣāḥib al-maẓālim, así como las competencias del señor del zoco, el **muḥtasīb**.

También se ha estudiado las características del proceso musulmán en materia de bienes, penal y herejías.

Se han extraido e identificado en la medida de lo posible la toponimia menor y mayor que aporta la obra, así como la terminología específica y jurídica que aparece en los textos.

Ha quedado patente tras este estudio la importancia de la figura de Ibn Sahl para la historia

de al-Andalus, tanto por su actividad como ulema que toma partido en la política de su pais, como por su labor de jurísta propiamente dicha, lo que queda probado con esta obra de innumerables facetas dignas de interés. Sobre todo por su papel crítico, tanto político-social, como jurídico.

Las dificultades que se han encontrado en la realización del trabajo, como ya se ha expuesto anteriormente, son más bien léxicas y de conocimiento de conceptos específicos en el derecho musulmán, además de la exposición concentrada de los textos. También se ha encontrado dificultad en la edición, en la que podría existir algún error, sin desmerecer con ello la excelente labor realizada por el Dr.Jallāf.

La traducción de un texto con términos técnicos acarrea siempre árduas dificultades, más cuando estos términos no se hallan en los diccionarios especializados, ya sean occidentales o árabes. A ello se suma la necesidad de un conocimiento previo de la materia jurídica y terminología castellanas, que por desgracia no poseo, y que habría permitido llevar a

cabo una traducción más precisa. Pido por ello disculpas, y la benevolencia del tribunal.

El material empleado para la investigación ha sido, en un primer momento, las obras árabes sobre teoría del derecho, así como los diccionarios técnicos pertinentes; se ha concluido con la consulta de la bibliografía occidental sobre el tema, si bien hay que señalar que toda la dificultad que hallé para encontrar la bibliografía occidental en El Cairo la hallé en España para encontrar la bibliografía y fuentes árabes, lo que condujo a dar por finalizado el capítulo del estudio jurídico cuando me hallaba en España, adoleciendo éste a su vez de la imposibilidad de la consulta previa de bibliografía occidental.

En el Cairo han sido utilizadas las bibliotecas de Dār al-Kutub, de la Facultad de Dār al-ᶜUlūm, de la Universidad Americana, además de algunas bibliotecas particulares, como la del Dr.Makki y la del Dr.Aḥmad Yūsuf. En España, como es lógico, las Bibliotecas de los correspondientes departamentos del C.S.I.C., tanto en Granada como en Madrid, la de la Universidad de

Granada, y la del I.H.A.C.

Finalmente, desearía expresar aquí mi más profundo agradecimiento a todos los que han hecho posible este trabajo. En primer lugar, al director de esta tesis, D.Emilio Molina, cuyos consejos y ánimos han hecho avanzar el trabajo hasta alcanzar este estadio final. También quiero agradecer la supervisión de la investigación, durante mi estancia en Egipto, del Dr.M.Alī Makkī y del Dr.Aḥmad Yūsuf, sin los cuales no habría sido posible realizarlo. Por supuesto, a Dña Mª.I.Fierro, con quien he tenido el gusto de realizar una estancia de 5 meses, en el Instituto de Filología(C.S.I.C.) de Madrid, y cuyo trabajo tan estimulante y digno de admiración he seguido con interés.

Por último, desearía dar las gracias al anterior y al actual director de la Escuela de Estudios Arabes de Granada, D.Camilo Alvarez de Morales y D.Luis Molina, porque han atendido siempre las necesidades que iban surgiendo durante el desarrollo de esta investigación.

También a la Universidad de St.Andrew de Edimburgo y a Dñª Manuela Marín que han hecho posible la consulta de las microfichas de la tesis de al-Nu'aymī, sobre la obra de Ibn Sahl, consulta que ha sido fundamental para la realización de este trabajo.

Así como a Dñª MªJesús Viguera que ha tenido la amabilidad de facilitarme una fotocopia del manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Rabat.

Para terminar, permitaseme apelar a la benevolencia del tribunal, para disculpar los errores que pueda tener este trabajo, teniendo en cuenta las dificultades del texto y de las condiciones y circunstancias en que se han realizado, que si pudieron ser favorables en algún sentido, también fueron desfavorables en otros. Agradezco de antemano las posibles correcciones que puedan hacerme, y que sin duda irán encaminadas a la mejora y beneficio de este trabajo.

CAPITULO I

BIOGRAFIA

1. Lugar y fecha de nacimiento. Ascendientes familiares.

El nombre completo de nuestro autor, según sus principiantes biógrafos[1], es Abū-l-Aṣbag ᶜĪsā b.Sahl b.ᶜAbd Allāh al-Asadī al-Kawākibī al-Ŷayyānī al-Qurṭūbī. Nació el año 413\1022, posiblemente en Ḥiṣn al-Qalᶜa[2], si bien sabemos con seguridad que fue en el distrito (ᶜamal) Wādī ᶜAbd Allāh[3], posiblemente la Guardia, de la cora de Jaén.

La razón de que se le llame al-Ŷayyāni y al-Qurṭubī procede de que es Jaén su lugar de origen y Córdoba la capital de mayor incidencia en su vida, tanto en su formación como en el desarrollo de su actividad jurídica, aunque fue bastante itinerante. Hasta tal punto es así que, todos sus biógrafos, tras hacer mención de su orígen giennense, nos indican que vivió en Córdoba, por lo que es más conocido con el apelativo al-Qurṭubī.

Su descendencia es de rancio linaje árabe. Los Banū Asad[4] eran originarios de Arabia del Norte, y entraron en al-Andalus en los primeros años de la conquista, asentándose en el distrito Bérchules[5] y las Alpujarras, de la cora de Elvira.

Sabemos que los miembros más destacados de esta tribu qaysī fueron los Banū Asad b. Juzayma, de la familia de los Banū Miḥsān, los cuales se establecieron, principalmente, en el distrito Wādī ᶜAbd Allāh, por lo que cabe pensar que este famoso cadí procede de una familia relevante de al-Andalus.

Su padre, Sahl b.ᶜAbd Allāh al-Asadī[6] dirigía la oración y la juṭba en Ḥiṣn al-Qalᶜa.

Fue un hombre reputado por su virtud y su ciencia, un ulema, posiblemente de familia de ulemas y que, sin duda, influyó en la personalidad de nuestro autor, y en los avatares de su carrera. Ibn Sahl no tendría más que seguir los pasos de la tradición familiar para llegar a desenvolverse en el mundo de los ulemas, pues se hallaban en su haber el prestigio, la virtud y la ciencia(ᶜilm), a lo que él añadiría su formación en fiqh, en las ciudades de Córdoba, Jaén, Granada y Toledo.

Las razones que pueden existir para que Ibn Sahl vaya a realizar estudios e, incluso, ejerza en Toledo, siendo una ciudad tan alejada, creemos que están fundamentadas en motivos familiares, unido al prestigio de que goza Toledo. Una rama de los Banū Asad se estableció en tierras toledanas, en la ribera del Guacelete[7], por lo que tendría, con toda seguridad, mayor acceso a la ciudad de Toledo que a cualquier

otra ciudad en la que no contase con ascendientes familiares.

La consideración y estima que siente por su padre, además de la fama reconocida por todos, nos dice Ibn al-Abbār, le hace mencionar la muerte de éste, que tuvo lugar el año 440\1048. Cuando murió su padre, Ibn Sahl tenía 27 años de edad, y se hallaba en los inicios de una bien asentada carrera.

2.Etapa de formación.

Ante la escasez de noticias, en las fuentes biográficas, referentes a este período de la vida de Ibn Sahl, tenemos que suponer, que relizaría los primeros estudios en su ciudad natal, asistiendo al Kuttāb donde se iniciaría en la lectura, la escritura y la recitación coránica.

Trás la enseñanza primaria el estudiante tenía que procurar adquirir los conocimientos necesarios concurriendo a los círculos(ḥalqāt)[8] de los maestros famosos.

Precisamente la crisis del Califato y su abolición en el año 422\1031, cuando ᶜĪsā b. Sahl contaba con 9 años de edad, va a hacer cambiar el panorama de la enseñanza en al-Andalus, en tanto que la preeminencia de Córdoba como centro intelectual va a declinar en favor de otros núcleos urbanos; encontramos, por ello, a los grandes maestros, dispersos por las distintas provincias de al-Andalus.

No obstante Ibn Sahl prefiere Córdoba para su formación, sin descartar el que asista a las enseñanzas que imparten otros maestros en Jaén , Toledo y Granada.

1. Maestros.

Ibn Sahl fue discípulos de los más eminentes maestros de la época, la mayoría de ellos, ilustres jurístas de estrícta ortodoxia malikí.

En Jaén, posiblemente, estudió Ibn Sahl con el alfaquí Hišām b. Sawwār[9], natural de esta ciudad, que fue discípulo a su vez de Ibn Abī Zamanīn.

También estudiaría con Bakr b. Mūsā b. Aḥmad al-Kindī(m.454\1062), de Jaén, experto en Corán, sunna y gramática.

En Toledo estudió con el cadí Asad[10] e Ibn Rāfiᶜ[11], este último, líder de los alfaquíes de Toledo.

También con Abū-l-Muṭarrif ᶜAbd al-Raḥmān b. Salama, destacado alfaquí y muftí de la ciudad que abandonó Toledo cuando la conquistaron los cristianos.

En Granada fue discípulo de Yaḥyā b. Zakariyā' al-Qulay'ī(m.442\1050)[12], quien, a su vez, había sido discípulo de Abū ᶜAbd Allāh b. Abī Zamanīn.

Podemos observar la importancia que tuvo, aun en línea no directa, para su formación, el jurísta Ibn Abī

Zamanīn.

Pero Ibn Sahl cita como su maestro(šaiju-na) al gran muftí y sabio cordobés Muḥammad b. ᶜAttāb(383\993-462\1069)[13], que había sido cadí de Toledo y Almería antes de presidir la Šurà en Córdoba. Las relaciones con este maestro fueron muy estrechas, lo que se puede apreciar en su obra **Al-Aḥkām al-Kubrà**, donde sigue en innumerables ocasiones la opinión de este personaje, con el que mantiene contacto desde los diferentes lugares en que ejerce su profesión. También lo elogia en la biografía que el cadí ᶜIyāḍ nos da en su **Tartīb**.

Ibn ᶜAttāb estudió con ᶜUmar b. al-Fajjār, Ibn al-Aṣbag al-Qurašī y el cadí Ibn Bašīr, a quien acompañó durante 12 años, y del que fue secretario. Transmitió de Saᶜīd b. Salama, de al-Talamankī, del cadí Yūnis.

Ibn ᶜAttāb fue requerido para el cadiazgo por Ibn Yahwar, en sucesión del difunto Sarrāŷ b. ᶜAbd Allah(464/1072), pero se negó a aceptar el cargo[14].

Una leyenda negra parece enturbiar lo que podríamos llamar la gran reputación de este prestigioso jurista[15]. Un discípulo de Ibn Sahl, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Ŷaᶜafar, nos cuenta que aquel pidió a su maestro que diese lectura al libro de Muslim, y le respondió Ibn ᶜAttāb que Abū Muḥammad b. Saᶜīd, de quien lo había

aprendido, había dado la iŷāza a todo el que llegó a Córdoba a estudiar, así que, concluyó Ibn ᶜAttāb: "tú y yo estamos igual".

Tuvo como maestros, también, a los dos grandes muftíes y compañeros en la Šūrā de Ibn ᶜAttāb, Abū Marwān b. Mālik(400\1010-460\1067)[16] e Ibn al-Qaṭṭān(m.460\1067)[17] que fue mušāwar del cadí Ibn Bišir 12 años, y discípulo de Yūnis b. ᶜAbd Allāh. Al parecer, existía una rivalidad entre Ibn al-Qaṭṭān e Ibn ᶜAttāb que Ibn Sahl recoge en sus aḥcām, mostrando él, su preferencia por el primero.

Ibn Mālik fue discípulo de Abū Bakr b. Mugīṯ, de Ḥātin b. Muḥammad al-Ṭarabuluṣī, y de Ibn al-Qaṭṭān, y secretario del cadí de Córdoba Ibn Zarb.

Ibn Sahl lo elogia y cita sus escasos libros.

Las fuentes biográficas mencionan una iŷāza obtenida por Ibn Sahl de manos de Abū ᶜUmar Ibn ᶜAbd al-Barr (368/978-463/1070)[18], líder de los alfaquíes de su época, y discípulo a su vez de Ibn al-Faraḍī, entre otros.

Este maestro no fue un estricto malikí, por el contrario, en un pricipio se manifestó ẓāhirī, y

después fue malikí, con tendencia šāfiᶜīsmo.

Ibn ᶜAbd al-Barr llegó a ser el maestro de hadiz más famoso de su tiempo en occidente, destacando también en fiqh y genealogías.

Un ilustre maestro de Qairawān, afincado en Córdoba desde el año 393/1002, después de haber realizado numerosos viajes a Oriente, fue Makkī b. Abī Ṭālib (355/965-432/1045)[19], encargado de dirigir la oración y la juṭba en la aljama de Córdoba, donde asistiría para oir sus enseñanzas Ibn Sahl.

Transmitió Ibn Sahl de Ibn Šammaj al-Gafīqī[20], que fue cadí de Valencia, Ibn ᶜĀmir, al-ḥāfiẓ[21], de Abū de Bakr b. al-Garrāb(m.460/1067)[22] y de Abū-l-Qāsim Ḥātim b. Muḥammad (398/1007-469/1079)[23]; este último era de Trípoli Siria (Šām), se había establecido en Córdoba ejerciendo como mušāwar y cadí en la ciudad.

Como podemos observar su formación se realiza integramente en al-Andalus y la mayor parte de sus maestros son de al-Andalus, muchos de los cuales tampoco habían viajado a Oriente para estudiar; sólo tenemos noticia de que lo hicieran Hišām b. Sawwār, Zakariyā' al-Qulay'ī y Ḥātim b. Muḥammad. Sí se observa, en cambio, un gran movimiento de los maestros dentro del territorio de al-Andalus.

4.Discípulos.

Los biógrafos parecen sentir predilección por los discípulos de Ceuta, posiblemente porque allí creó su más importante escuela, de la que será, años después, miembro destacado, el cadí ᶜIyād.

Sus discípulos en el Norte de Africa fueron:

El cadí Ibn ᶜĪsā al-Tamīmī(m.505/1111)[24], quien posteriormente dejaría sus enseñanzas, Abū Muḥammad b. Manṣūr(m.513/1119)[25], qāḍī al-ŷamaᶜa.

Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad al-Umawī(433/1041-517/1123), originario de Ceuta, cadí de esta ciudad y muftí. Fue cadí dos veces, en los días de Bargawāṭa, y a comienzos del estado almoravid.

Transmitió de Ibn Sahl el K.al Kanz de Abū-l-Aṣbag al-Qurašī, conocido por Ibn al-Maš de Córdoba[26].

Abū ᶜAbd Allāh b. Mufarraŷ b. Muḥammad b. Sulaymān al-Sinhāŷī(450/1058-536/1141). De Tánger, donde tomó la iŷāza de Ibn Sahl[27].

Aḥmad b. Qāsim al-Sinhāŷī Abū-l-ᶜAbbās. Del que se dice que es un alfaquí aceptable[28].

Al-Ṣāliḥ Abū ᶜAlī al-Ḥasan b. ᶜAlī b. Ṭarīf al-

Naḥwī al-Ṭāhiratī(m501/1107). De Ceuta Enseñó gramática en Ceuta toda su vida[29].

ᶜAbd Allāh b. Aḥmad b.Jalūl al-Azadī, alfaquí, Abū Muḥammad conocido por Ibn Šabbawnat(m.537/1142). Estudió en Ceuta con Ibn Sahl[30].

Otros discípulos mencionados por los biógrafos son: Abū Zayd al-Saqqār[31], Abū Muḥammad(m.486/1093)[32] y su hermano Abū Bakr Ibn Al-Ŷawzī(m.483/1090)[33], ambos, tíos del cadí ᶜIyād.

Finalmente, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Aḥmad al-Basrī(m.513/1137)[34], maestro a su vez del cadí ᶜIyād.

Uno de los biógrafos de Ibn Sahl cita a un solo discípulo y éste discípulo no es mencionado en ninguna otra fuente biográfica, se trata de Abū-l-Ḥasan Aḥmad b. Aḥmad al-Azadī al-Andalusī(m.531/1137)[35].

Una noticia má indirecta es la que recoge Ibn al-Jaṭṭīb, que nos cita como discípulo que transmite de Ibn Sahl, al zaragozano Muḥammad b. Ḥakam b. Muḥammad b. Aḥmad b. Nāqī alŶuḏamī Abū Ŷaᶜafar(m.513/1119)[36].

Más noticias tenemos de Abū-l-Ḥasan ᶜAlī b. Aḥmad b. Jalaf al-Anṣārī al-Maqarī, conocido por al-Bayḏaš. De Granada, originario de Jaén. Nació el año

444/1052. Especialísta en ᶜilm al-Qur'ān, hadiz, adab, usūl. Estudió con Ibn Rizq e Ibn Sahl. Estudió con él en Córdoba el año 507/1113 el cadí ᶜIyād quien transmite de él **K.Adab al-Kuttāb** de Muḥammad b. Qutayba[37].

En relación a su actividad como maestro no sabemos más que lo que nos cuenta el cadí ᶜIyād, de que concedía la iŷāza a todo el que asistía a sus clases, sin más requisitos.

No obstante, consideramos que su enseñanza tuvo que ser de interés, teniendo en cuenta la importancia de su obra escrita, donde demuestra un interés pedagógico, y cuya importancia ratifica Abū Bakr b. ᶜArabī[38] al mencionar que los jóvenes estudiaban la Muwaṭṭa', al-Mudawwana, al-Aḥkām de Ibn Sahl, como textos principales.

5.Carrera jurídica.

Son pocos los datos que nos dan sus biógrafos al respecto, sin embargo, podemos conocer algunos datos con fechas exactas por los documentos de su obra en los que interviene el mismo Ibn Sahl.

Sabemos que durante el gobierno de Abū-l-Walīd b.Yahwar(435/1043-450/1058), sin poder determinar qué años con precisión si bien ha de ser entre 435/1043 y 444/1052, fecha en que lo encontramos en Baeza, nuestro jurista estuvo estudiando con su maestro Ibn ᶜAttāb, pues éste le encarga recoger todas las transmisiones que existen con respecto a lo que se debe hacer con el pan adulterado para mostrarselo a Ibn Yahwar y probar la validez de su fetua frente a la de Ibn al-Qaṭṭān, que como tantas veces se le oponía. Sin embargo, Ibn Sahl se excusó diciendo que no consideraba conveniente realizar el encargo de su maestro[39].

Es posible que por estas fechas también fuese cuando Ibn Sahl estudió el caso de la rebaja de los impuestos a los huertos habús de Córdoba, caso en que se intentaba demostrar el mal proceder del depuesto cadí Ibn Bišr, maestro de Ibn al-ᶜAttāb, a quien éste defiende y elogia ante sus discípulos. En esta ocasión

Ibn Sahl acomete la tarea encomendada por su maestro, copiar el escrito de Ibn Bišr en el que defendía su postura frente a las acusaciones más o menos explícitas de los alfaquíes de la Šūrā[40].

Su carrera jurídica como tal no sabemos cuando comienza. Un dato cronológico cierto nos lo dan D.16 Mezquitas y viviendas, y D.18 Ḥisba en los que nos dice que escribe desde Baeza el año 444/1052, consultando a los muftíes de Córdoba, principalmente a su maestro Ibn ᶜAttāb, pero también a Ibn al-Qaṭṭān e Ibn Mālik. Podemos suponer que por esta fecha ya había alcanzado el puesto de cadí, y que sería en esta ciudad donde lo ejercería por primera vez, o bien ejercía de muftí en esta ciudad consultando sus casos a los muftíes de Córdoba.

El año 456/1063 lo hallamos, también fuera de Córdoba, en uno de los documentos se puede adivinar que estaba en Toledo[41], pues el litigio se desarrolla en Toledo, y sabemos que Ibn Sahl fue secretario del cadí Abū Zayd al-Ḥašà, quien estuvo en el cadiazgo de esta ciudad desde el año 450/1058 al 460/1067.

Estas cuestiones que plantea Ibn Sahl a los muftíes de Córdoba, hallándose él en Toledo, o en Baeza, no sabemos si lo hace a título personal o por

orden del juez, porque así estuviese establecido, en algún momento en que no hubiese muftíes con calidad de mušāwar en la ciudad.

Sin embargo, la existencia de mušāwar en Toledo queda atestiguado en D.3 de Herejes, un caso que comienza el año 457/1064, con el cadí al-Ḥaššà de Toledo, estando aún Ibn Sahl en esta ciudad de Secretario del juez. El juez decreta la interpelación para el acusado según dictaminaron los alfaquíes, cuando concluye el caso el año 464/1071, los mušāwar de Córdoba dictaminan la no interpelación, pero Ibn Sahl, entonces uno de ellos, se opone, pues no se puede invalidar el decreto de un juez, siendo aceptado este razonamiento por sus compañeros.

Así pues, lo vemos el año 464/1071 en Córdoba como muftí y mušāwar junto con Muḥammad b. Faraŷ[42]

Aquí se superponen dos datos que nos hacen dudar, uno es la fecha 464/1071 documentada en varios documentos en la que Ibn Sahl está de muftí y mušāwar en Córdoba y otro dato, el que Ibn Sahl fue Secretario del cadí Abū Bakr Muḥammad b. Manẓūr, que fue cadí de Córdoba desde el año 461/1068, probablemente, hasta la fecha de su muerte, el año 464/1071. En D.3 Herejes vemos a Ibn Sahl con este juez ejerciendo de muftí y mušāwar. Ello nos hace plantearnos si Ibn Sahl ostentó

ambos cargos a un mismo tiempo o si lo hizo en tiempos distintos, pero no tenemos datos para la respuesta.

El cadí ᶜIyād en la biografía que nos da de Ibn Sahl dice que tuvo que salir huyendo de Toledo por una desavenencia que tuvo con el cadí al-Ḥaŝà, llegando a Córdoba donde lo recibió Ibn al-ᶜAttāb, quien lo elogió. Este biógrafo es el único que nos habla de este hecho, el cual justificaría su presencia en Córdoba hacia el año 464/1071. Sin embargo, el cadí ᶜIyād parece sugerir en su texto que seguidamente después de la huida de Toledo, tras su paso por Córdoba pasó al Magreb. Nosotros nos inclinamos que su marcha hacia al-ᶜIdwa se realizaría tras esta estancia en Córdoba, como atestiguan los textos, saliendo de ella hacia el Magreb para no volver más a dicha ciudad.

Nos preguntamos si tuvo alguna desavenencia con el rey al-Muᶜtamid, o con su política, ante la evidencia que dejó Córdoba para no volver más a ella, incluso cuando volvió a al-Andalus lo haría a la Taifa rival de al-Muᶜtamid, Granada.

Su partida para al-ᶜIdwa no está muy clara, sabemos que el señor de Ceuta Suqūt al-Bargawāṭī lo acogió en Ceuta, nombrándolo líder de los alfaquíes, por lo que pudo desarrollar una amplia labor docente en esta ciudad, de lo que da constancia el número de

alumnos que tuvo, la escuela que creó entre ellos, y el hecho de que su obra se haya transmitido principalmente por uno de los discípulos de esta ciudad, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Ŷa'far, quien fue secretario suyo estando de cadí en el Magreb y al-Andalus, y al que se consideraba un gran amigo del Ibn Sahl.

El señor de Ceuta Suqūt al-Bargawāṭī, que había roto los lazos de clientelas proclamándose independiente el año 457/1065, gustó de rodearse de poetas, sabios y alfaquíes, estos último, como ya venimos observando, por razones de consolidación del poder, por lo cual está justificada la presencia de Ibn Sahl en estos territorios.

Allí parece que escribió Ibn Sahl su obra al-Aḥkām al-Kubrà, el año 472/1079 y 473/1080, como nos dice el manuscrito de Arçel nº1332[43]. Allí también ejercería el cadiazgo.

Pero Ceuta cayó en poder de los almorávides el año 475/1082-3, por lo que suponemos que sería en esa fecha cuando se dirigió a Granada.

No obstante, se sabe que fue cadí también en Tanger y Mequinez, ciudades ambas que caerían en poder almoravid en fechas muy tempranas, cuando aún se podría encontrar Ibn Sahl en Córdoba, 471/1079 y 461/1069

respectivamente. Son datos que nos sumergen en la duda, sobre todo en el caso de Mequinez, pues ¿pudo ser que Ibn Sahl ejerciera el cadiazgo bajo los almorávides en Mequinez? Algo muy improbable, y, sin embargo, sin datos para constatar. Por otra parte, D.11 Ḥisba nos introduce un texto fechado el año 476/1083 en el que parece ser que Ibn Sahl actua de muftí en el caso, para el juez de Tánger, por un litigio entablado en Sevilla. ¿Podría ser que Ibn Sahl estuviese por esas fecha aún en Tánger y actuando como muftí? Es una gran incógnita, también cabe pensar que este caso lo recogió de uno de sus discípulos que ejerciera ese cargo en la mencionada ciudad. No obstante no está claro tampoco en el texto quien es el muftí, aunque hable en primera persona, y desde donde dictamina.

Las noticias posteriores nos la da ᶜAbd Allāh, rey zirí de Granada, que podrían ser esclarecedoras, sino fuese porque hay una laguna en el manuscrito, en la parte en la que nos introduce a nuestro personaje[44].

ᶜAbd Allāh nos relata después del sitio de Aledo(480/1088) un viaje a Mequinez; a continuación hay una laguna en el manuscrito y nos dice que su hermano Tamīm, príncipe de Málaga había enviado al cadí Ibn Sahl, cincuenta meticales, con intento de sobornarlo para que atestiguara sobre la ilegalidad de ᶜAbd Allāh

como gobernante de Granada.

Ibn Sahl que es posible que pensase esto, como demostró al entregar el reino a los almorávides, fiel a sus ideas como estricto hombre de religión que era, no se dejó sobornar, lo que le valió el cargo de cadí de Granada, pues Ibn al-Qulay'ī que acompañaba al rey ᶜAbd Allāh dijo a éste:

"Este es el momento de que demuestres a ese hombre en lo que estimas su acción. Escríbele con la promesa de que, a tu regreso, lo nombrarás cadí, y con eso no volverá a hacer caso de tu hermano. Deberás, sin embargo, asociarme a él en ese puesto, pues, si lo haces, ya verás que maravillosamente marchan las cosas de acuerdo con tu deseo, tanto en lo referente a los Almorávides como en tu propio reino. En efecto, si quieres sacar a cualquiera aunque no sea más que un dirhem contra la ley, las gentes lo tendrán por odioso, y, en cambio, si les sacas mil por vía legal, podrás hacerlo sin que nadie diga nada. No encuentro a ninguno que pueda servirte como este hombre."

"Y no me dejó-dice ᶜAbd Allāh-hasta que tuve que entregarle una esquela de mi puño y letra, garantizando a Ibn Sahl su nombramiento para el cadiazgo y los emolumentos mensuales y la gratificación anual que habrían de corresponderle.

Me parecía entonces que acceder a esta petición era bueno para mí y malo para mi hermano, y que, además, en aquellas circunstancias, la recta política consistiría en atraerme a Ibn al-Qulayᶜī y ganar su confianza. Creía, por otra parte, que estaba deseoso de ejercer la autoridad que le confería. Pero no sabía que contra quien iba a comenzar a usarla era contra mí..."

Sin embargo los **Aḥkām al-kubrà** nos dan una fecha 481/1089, y si realmente la primera persona en que se habla es Ibn Sahl[45], nos encontramos a éste ejerciendo de muftí. Sea como fuere, por esas fechas sería nombrado cadí en Granada.

En realidad ᶜAbd Allāh, como antes Suqūt, busca rodearse del prestigio y la legitimidad que emana de los alfaquíes, en unos momentos en los que está perdiendo el apoyo de las distintas capas sociales de la población.

ᶜAbd Allāh trata de pérfido a al-Qulayᶜī, de haber querido vengar en él los malos tratos recibidos de su abuelo Bādīs. Como siempre personalizando un conflicto que era mayor que un simple rencor personal, nosotros nos inclinamos a creer que este alfaquí comulgaría con las ideas de nuestro Ibn Sahl, descontento ante la situación política y moral de al-

Andalus, y encontró un aliado insustituible en nuestro personaje con el que derrocar a ᶜAbd Allāh. Aquí surge la idea si no estarían ya confabulados, sobre todo Ibn Sahl, que venía de tierras africanas, con Yūsuf b. Tāšūfīn; de todas formas, la idea de prestar ayuda a los almorávides no estaría ya lejana en sus mentes.

Por ello las gestiones de Ibn Sahl como embajador ante los almorávides irán en contra del mismo rey zirí de Granada.

Cuando Yūsuf b. Tāšūfīn concentra las tropas en Ceuta hacia 1090/483 con el objetivo tácito de acabar con las Taifas, Ibn Sahl y Badis b. Wāruwī, uno de los Talkātas, fueron los embajadores que dieron la bienvenida al emir almoravid y le comunicaron, de parte de ᶜAbd Allāh, la disposición de éste a participar en la guerra santa que se disponía emprender.

Pero el emir almoravid ya estaba al tanto, gracias a Ibn Sahl, con quien mantenía correspondencia, de que el afecto del rey granadino hacia él no era verdadero, nos dice el rey zirí de Granada, consumándose así la traición, como dice ᶜAbd Allāh.

Ibn Wāruwī nos cuenta:

"Nos ha enviado creyendo que trabajariamos en su favor; pero lo único que hemos hecho es que yo lo he maniatado y el cadí lo ha degollado[46]".

El rey ᶜAbd Allāh nos dice:

"Ibn Sahl enterado del descontento que reinaba en mi ejército y sabiendo lo que sabía del estado de ánimo de los habitantes de mi capital, se permitió en esta embajada las mayores audacias y no dejó de dar ningúno de los pasos que podían acercarlo al Emir entre los demás que hacían otro tanto; y así, le informó de que en mi capital no había nadie que no estuviera dispuesto a reconocerlo. Más aún: Ibn Sahl inoculó veneno al otro embajador, el ya mencionado Badīs".

El hecho es que ᶜAbd Allāh fue depuesto el 8 de septiembre de 1090/20 de raŷab del 484, su desentronización la apoyaron tanto los alfaquíes del Magreb como los del Granada, habiendo sido el principal agente Ibn Sahl que hallaba el camino abonado por Abū Ŷaᶜfar Aḥmad al-Qulayᶜī y Abū Bakr b. Musakkan.

Y, sin embargo, poco agradeció Yūsuf b.Tāšufīn la ayuda prestada por Ibn Sahl. Sin ningún otro motivo que no fuese el haber sido cadí con ᶜAbd Allāh, un rey ilegítimo, y haberlo traicionado por ello, Ibn Sahl fue depuesto de su cargo por el Emir almoravid. Si bien se le permitió permanecer en Granada, donde murió el año 486/1093, a la edad de 73, tres años después de haber sido depuesto de su cargo.

Posiblemente la necesidad del Emir almoravid de

actuar dráct icamente en el nuevo territorio, impidió mantener en el puesto a un hombre cuya historia está ligada a un gobierno ilegítimo, y que, además, había traicionado a su rey, aun cuando éste fuese ilegítimo.

Ibn Sahl había defendido a lo largo de toda su vida la más estricta tradición islámica, pero el cambio de paradigma cultural va a hacer que sufra en su propia carne la no asimilación, en su totalidad, por ninguno de estos paradigmas que le tocó vivir. Hace su carrera jurídica a la sombra de los estados de Taifas, aun cuando no estuviese de acuerdo con ellos, y no duda, llegada la hora, de entregar el reino a los almorávides, pero tampoco éstos lo recibieron.

6. Ibn Sahl, jurísta mālikī.

Un tópico de las fuentes biográficas son los elogios al biografiado, cuyo sentido es el de asegurar que cumple los requisitos en la cadena de transmisión.

De Ibn Sahl se dice que fue un hombre piadoso en el que convenían ciencia y virtud. Su fuerte personalidad, que le hace adoptar una firme y crítica posición ante los hechos que acaecen en al-Andalus, se trasluce a través de su obra, como una personalidad estricta y firme defensora de la religión y la tradición islámica, defensa que hace incluso con violencia, por la conciencia viva de la pésima situación social, política y religiosa del pais.

Ibn Sahl dominó distintas disciplinas de las ciencias, llegando a alcanzar fama y prestigio en su época. Dominaba el ra'y, era ḥāfiẓ al-ra'y, al igual que dominaba las cuestiones jurídicas(ḏākir al-masā'īl).

Se le llama experto en nāwazil(ārif al-nawāzil), y aḥkām.

Como jurísta y maestro de jurístas hay que

destacar su conocimiento memorístico de obras como al-Mudawwana, al-Mujtaṣar, y sin duda otras muchas otras como demuestra con sus constates citas y correcciones a otros jurístas en sus Aḥkām.

Al-Ḏahabī llama a Ibn Sahl muḥaddiṯ, y sin embargo su labor está más en la línea de ahl al-fiqh que en la de ahl al-ḥadīṯ.

Sigue la opinión de los jurístas cordobeses de la más pura ortodoxia malikí, y su labor se centra en el ra'y, los masā'il y nawāzil, como podemos ver en su obra al-Aḥkam al-Kubrā. Sin embargo, no fue de los que se adhirieron sin más a la opinión de los maestros, sino que, por el contrario, dentro del sistema del taqlīd desarrolló una importante labor personal, crítica y purificadora de este sistema de elaboración del derecho y de todo el proceder judicial en general, como el proceder de los jueces, de los muftíes, las equivocaciones en las citas de autoridades jurídicas, o la falta de ésta, la toma de testimonios,etc. También confronta los usos de Córdoba y Sevilla[47].

Si bien su labor como jurísta es importante, sin

embargo, se desarrolla dentro de la línea tradicional de la jurisprudencia mālikī en al-Andalus, el mālikīsmo de masā'il, manteniendose al margen de la polémica suscitada en su tiempo entre Ibn Ḥazm y al-Bāŷī, los especialístas en hadiz y uṣūl al-fiqh de su tiempo, a pesar de haber tenido por maestro al otro gran especialísta de al-Andalus en ambas materias, Ibn ᶜAbd al-Barr.

Abū Bakr b. ᶜArabī dice al respecto:

"Cuando hubo muchas innovaciones(bidᶜ) los ulemas recurrieron a las fetuas, después fueron sustituidos por los alfaquíes, quienes dieron muerte a la ciencia. Así continuó durante siglos, de forma que cada uno decía lo que le llegaba de su antecesor hasta que se dejó de examinar lo dicho por Mālik y sus compañeros. Se ve lo que dijeron la gente de Córdoba, de Salamanca o de Toledo. Los jóvenes estudian el Corán, el adab, la Muwaṭṭa', la al-Mudawwana, los Waṯā'iq de Ibn al-ᶜAṭṭār, los Aḥkām de Ibn Sahl..."[48]

Otra faceta de nuestro autor es la de haber sido un hábil calígrafo, así como persona de extremada corrección al escribir.

3.Ibn Sahl eslabón en la cadena de transmisión de algunas obras.

al-Muwaṭṭa'. El cadí ᶜIyād la oyó cuando la leyó otro ante Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Ŷaᶜfar al-Lawātī, quien la transmitía de Ibn Sahl y éste de Ibn ᶜAttāb y de Ḥātim b. Muḥammad, con la línea de transmisión citada[49].

También se la transmitió a Ibn Sahl el alfaquí Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Muḥammad al-Qulayᶜī del alfaquí Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Abī Zamanīn de Ibn al-Mušāṭ de ᶜUbayd Allāh[50].

Šaraḥ Garīb al-ḥadīṯ, de ᶜUbayd al-Qāsim b. Salām. El cadí ᶜIyād la transmitió de Ibrāhīm b. Yaᶜfar y éste de Ibn Sahl. Ibn Sahl la transmitió de Ibn ᶜAttāb, de Abū-l-Muṭarrif al-Qanāziᶜī, de Muḥammad b. Yaḥyā b. ᶜAbd al-ᶜAzīz de Aḥmad b. Jālid.

Dice Ibn Sahl: Me lo transmitió, también, Abū-l-Qāsim al-Ṭarābulusī de Abū ᶜUmar al-Ṭalamankī, de Ibn ᶜAwn, de Ibn al-ᶜArabī y, ambos, de ᶜAlī b. ᶜAbd al-ᶜAzīz[51].

Mulajjas li-musnad al-Muwaṭṭa', de Abū-l-Ḥasan al-Qābisī.

El cadí ᶜIyād lo transmite de Ibrāhīm b. Ŷaᶜfar, éste de Ibn Sahl y èste de al-Ṭarābulusī[52].

al-Risāla de Abū Muḥammad b. Abī Zayd. El cadí ᶜIyād lo transmite de Ibrāhīm b. Ŷaᶜfar y éste de Ibn Sahl. Ibn Sahl de Makkī b. Abī Ṭālib, y otros, de Abū Muḥammad[53].

K.al-kanz de Abū-l-Aṣbag al-Qurašī, conocido por Ibn al-Maš.

El cadí ᶜIyād lo transmitió de Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b.Muḥammad al-Umawī, éste de Ibn Sahl, éste de su padre, y éste del autor.

El cadí ᶜIyād lo transmitió de Ibrāhīm b. Ŷaᶜfar y éste de Ibn Sahl[54].

K.al-'Arbacīn ḥadīṯ-an de al-Aŷrī. El cadí cIyād lo leyó ante Ibrāhīm b. Ŷacfar, que lo había tomado de Ibn Sahl y éste de Ibn Ḥātim, de Abū Ḥafṣ al-Ŷuhnī, de al-AŶrī.

K.Faḍl al-Ušwarā', de Abū Darr. Lo leyó ante Ibrāhīm b. Ŷacfar, éste lo transmitía de Ibn Sahl, y éste de Ibn Ḥātim.

Waṣīyāt de Mālik b. Anas para los estudiantes de ciencia, o Waṣīyāt Ibn Yaḥyā para los estudiantes de ciencia.

El cadí cIyād lo transmite de Abū Isḥāq, éste de Ibn Sahl, de al-Ṭarābulūsī, de al-Qanāzicī, de Abū cIsā, de Abū cUṯmān b. Faḥlūn, de Abū-l-Maclī cAbd al-Aclī b. Maclī, Uṯmān b. Ayūb, Yaḥyā b.Yaḥyā, Mālik.

K.al-Intiṣār li-ḥadīṯ Rasūl Allāh, de al-Aṣīlī.

El cadí cIyād lo transmite de Ibn Ŷacfar, de Ibn Sahl, de Ibn Ḥātim, de Ibn Qaāsim al-Muhallab, del autor[55].

Mawᶜiẓa de Dāwūd b. Yahwar.

El cadí ᶜIyād transmite de Ibn Ŷaᶜfar, de Ibn Sahl, de Ibn ᶜAttāb, de ᶜAbd al-Raḥmān b. Ḥūbayl, de Abū ᶜĪsā, de Aḥmad de Muḥammad b. ᶜAbādil, de Abū Bakr Muḥammad b. Abī Mashar.

Ḥadīr Abī l-Dunya al-Muᶜamar ᶜAlī b. ᶜUṯmān b. Jaṭṭāb al-Aššaŷ.

Transmitido por el cadí ᶜIyād, Ibn Ŷaᶜfar, Ibn Sahl, Ibn ᶜAttāb, Abū-l-Qāsim Jalf b. Yaḥyā, el cadí Yūnis b. ᶜAbd Allah, el alfaquí Abū ᶜAbd Allāh b.al-Fajjār, del autor[56].

K.Adab al-Kuttāb de Muḥammad b. Qutayba.

El cadí ᶜIyād lo estudió en Córdoba el año 507 con Ibn Ŷaᶜfar, quien lo transmitía de Ibn Sahl, de Abū-l-Qāsim Muḥammad b.ᶜAbd al-Raḥmān al-Uṯmānī, de Abū ᶜUmar b. al-Ḥabbāb.

Lo confrontó con el escrito por Abū-l-Ḥasan ᶜAlī b. Aḥmad b. Jalaf al-Anṣārī, conocido por Ibn al-Baydiš.

Dijo Ibn Sahl: También me lo transmitió Ibn Garrāb, de Abū Naṣr Harūn b. Mūsā b. Yandal y ambos de Abū ʿAlī, con la linea de transmisión citada[57].

8.¿Ibn Sahl polígrafo?

Además de la obra al-Aḥkām al-Kubrā, se le imputa una **fahrasa**, así como un comentario del Ṣaḥīḥ de al-Bujārī, pero no se han consevado ninguna de las dos obras.

Se dice que escribió poesía[58], lo cual es una muestra de lo polifacéticos que eran los jurístas, pues en los mismos **Aḥkām** vemos a otro jurista, Ibn Lubāba, componiendo poesía.

No obstante, ha de tenerse en cuenta la posibilidad de que esta referencia de sus biógrafos no sea sino una confusión con su famoso homónimo Ibn Sahl de Sevilla(609/1212-649/1251).

NOTAS CAPITULO 1.

1.IBN BAŠKUWAL: aL-Ṣila, B.A.H.Madrid,1883,pp.430-1 nº939/ Ed.El Cairo,1955,Vol.2 p.415 nº942.

AL-BAGDADI:Hadiya al-ᶜĀrifīn,Vol.5,p.807, apud ḤĀŶŶĪ JALĪFA:Kašf al-Ẓunūn,Vol.5 y 6 pp.

AL-ḌABBĪ:Bugyat al-Multamis fī ta'rīj Riŷāl Ahl al-Andalus,p.390 nº1145.

IBN FARḤŪN:k.AL-Dibāŷ,Ed.Cairo p.70 nº367/Ed.Fez p.187.

IBN JAYR:Fahrasa,p.436.

NUBAHĪ:K.al-Marqaba al-ᶜUlyā,pp.96-7.

KAḤḤĀLA:Muᶜŷam al-mu'allifīn,Vol.8,p.25.

MAJLŪf:Šaŷarat al-nūr, Vol.1 p.122.

AL-QĀDĪ ᶜIĪĀD: Tartīb al Madārik, Vol.8,pp.182-3.

IBN AL-JAṬĪB:Iḥāta,p.72.

ᶜABD ALLĀH:Muḏākirāt, Trd.E.Gª Gomez-Levi-Provençal,pp.217-8;257.

IBN Al-JAṬĪB:Iḥāṭa,p.72.

AL-DAHHĀBĪ:Sīrat al-Nubalā',Vol.19,p.25 nº15.

2.J.Vallué lo identifica con la capital del distrito **Wādī ᶜAbd Allāh**, la Guardia, según las noticias de Ibn al-Qutiyya en **Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus**.Cf.VALVE,J.:"La división territorial en la España musulmana. La cora de Jaén."Al-Andalus, 37(1969)pp.55-92.

3.PONS BOIGUES: **Ensayo bio-bliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles**,p.160, donde recoge una biografía de Ibn Sahl se pregunta si no sería Valdepeñas;SIMONET:**Descripción del reino de Granada**,p.107 lo había identificado con Velez de Benaudalla, que si bien puede referirse a otro pueblo del mismo nombre no se trata aquí del pueblo natal de nuestro autor; lasinvestigaciones más recientes han

demostrado que se trata de la Guardia, vease el estudio de AGUIRRE,J.-MATA,Mª.C.:Introducción al Jaén islámico,pp.40-1 y pp.130-1, n.394.

4.IBN ḤANZ:Ŷanharat Ansab-l-ᶜArab,p.185.

TERES SADABA,E.:"Linajes árabes en al-Andalus según la "Ŷamhara" de Ibn Ḥazm"Al-Andalus,22(1957),p.92.

GUICHARD,P.:Al-Andalus,pp.339 y 358.

5.Barchela o Barchíla/al-Barāŷila. Es el nombre que se da a ciertos distritos de la cora de Elvira.

Cf.SIMONET,F.:Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes,pp.34-5.

También lo cita:

VALVE,J.:"La división territorial en la España musulmana. La cora de Jaén"Al-Andalus,34(1968)pp.65-6 y 78.

KAḤĀLLA:Mu^cŷam,8,p.25, nos dice que Ibn Sahl era de al-Barāŷila, pero es el único autor que recoge esta noticia.

6.IBN AL-ABBĀR:Takmila,Ed.ALARCON Y GONZALEZ PALENCIA:Apéndice a la edición Codera de la "Tecmila" de Aben al-Abbar,pp.326-7.

7.TERES SADABA: "Los nombres árabes de algunos ríos españoles"Al-Andalus,41(1976)pp411 y 418.

8.NASHABI:"Instituciones de enseñanza"apud SERJEANT,J.(Ed.):La ciudad islámica,pp.83-110.

9. Posiblemente se trata de este personaje de Jaén. Estudió y transmitió de Ibn Abī Zamanīn. En Córdoba estudió con Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Maslama y otros. En Qayrawān con Abū ᶜAbd Allāh al-Ḥasan b. al-Aŷdānī.

Ibn Sahl nos dice que fue cadí en el Oriente de al-Andalus. Cuando entró Ibn Tāšufīn en Córdoba era wālī de la ciudad.

QĀDĪ ᶜIYĀD:Tartīb al-Madārik,Vol.8,p.182.

10.No hemos hallado nada sobre este personaje.

11.Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b.Qāsim b.Arfaᶜ Ra'asa-hu al-Qarawī.

QĀDĪ:ᶜIYĀD:Tartīb al-Madārik,Vol.8,p.146.

12. Cordobés. Virtuoso, su transmisión es de confianza.

Maestros.

Abū ᶜAbd Allāh b.Abī Zamanīn.

Abū Muḥammad b.Jalaf b.ᶜAlī de Ceuta.

Abū Muḥammad b.ᶜAttāb.

En Oriente: Abū ᶜAbd al-Mālik Marwān b.ᶜAlī al-Bawanī.

IBN BAŠKUWĀL:al-ṣila,p.668,nº1471.

13.De Córdoba. Alfaquí, muḥaddiṯ, mušāwar y ḥāfiz destacado. Se especializó en documentos notariales(waṯa'iq).

Maestros.

Abū Muṭarrif ābd al-Raḥmān b.Marwān.

Yūnis b.ᶜAbd Allāh b. Mugīṯ.

Abū ᶜUmar al-Ṭalamankī.

Abū ᶜUṯmān Saᶜīd b. Rašīq.

ᶜAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Bišir,etc.

AL-ḌABBĪ:Bugya,p.115,nº241.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ,2,pp.241-2,nº68.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,pp.544-6,nº1194.

QĀDĪ ᶜIYĀD:Tartīb al-Madārik,8,pp.131-3.

MAJLŪF:Šaŷarat al-nūr,1,p.199,nº336.

PONS BOIGUES:Ensayo p.141,nº108.

14.Tartīb,Vol.8,pp.133-4.

15.QĀDĪ ᶜIYĀD:Al-Iᶜlām ilā maᶜrifat uṣūl al-riwāya wa-taqyīd al-samaᶜ/479h.-544h.)pp.22,99 y 100.

16.ᶜUbayd Allāh b. Muḥammad b. Mālik al-Qurṭubī, Abū Marwān.Muḥaddiṯ, ḥāfiẓ de masa'il y hadiz. Conocedor del Corán, el Tafsīr y el ijtilāf.Secretario del juez de Córdoba Ibn Zarb.

Maestros.

Abū-l-Qāsim Ḥātim b.Muḥammad al-Ṭarabulusī.

Abū ᶜUmar b.al-Qaṭṭān.

Abū Bakr b.Mugīṯ.

KAḤĀLA:Muᶜŷam al-mu'allifīn,6,p.245.

AL-SUŶUTĪ:Ṭabaqāt al-Mufsirīn,p.22.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,1,303-4 nº670.

QĀDĪ ᶜIYĀD:Tartīb al-Madārik,8,pp.136-7.

17.Cordobés. Mušāwaar, experto en šurūṭ y ᶜaqd. Conocía de memoria al-Mudawwana y al-Mustajraŷa.

Maestros.

Ibn al-Saqqāq.

Yunīs b. ᶜAbd al-Allāh.

Discípulos.

Ibn Mālik.

Ibn Ḥamdīn.

Ibn Zarb.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ,1,pp.460/1067.

QĀDĪ ᶜIYĀD;Tartīb,8,pp.135.

18.Yūsuf b.ᶜAbd Allāh b.Muḥammad b.ᶜAbd al-Barr Abū ᶜUmar.

De familia de sabios y letrados. Versado en fiqh y hadiz. No viajó a Oriente. Fue de tendencia zahirí, para luego inclinarse por el malikísmo con tinte ṣāfiᶜī.

Obras:

K.al-Tamhīd, muy elogiada por Ibn Ḥazm de Córdoba.

Vivió en Lisboa y Santarem donde ejerció el cadiazgo en la época de al-Muẓẓafar b.al-Afṭas(437-460/1045-67).

También vivió en Valencia, Denia y Játiva. Murió en esta ciudad.

Maestros.

Abū-l-Wālīd al-Bāŷī.

Abū ᶜUmar al-Ṭalamankī.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,p.616 nº1386.

AL-ḌABBĪ:Bugya,nº1442.

ᶜIYĀD: Tartīb,5,p.92.

19.De Qayrawān. Profundizó las ciencias del Corán y de la lengua árabe. Viajó mucho. A los 13 años fue a

Egipto donde frecuentó maestros de **adab y ḥisba.** Regresó a Qayrawān en el año 374/984.

El segundo y el tercer viaje a Egípto lo hizo en 382/992 y 383/993.

El año387/997 fue a la Meca y de regreso a Qayrawān paó de nuevo por Egípto.

LLegó a al-Andalus el año 393/1002 estableciéndose en Córdoba, primero al frente de la mezquita al-Najīla después de la mezquita al-Jāriŷ de Córdoba.

Con la toma del poder por Abū-l-Ḥasan b. Ŷahwar se le va a encargar la juṭba en la aljama de Córdoba, sustituyéndo a Yunis b.ᶜAbd Allāh, que había muerto.

Ocupó este cargo hasta su muerte el año 437/1045. Fue también jefe de los Aḥkām al-Šurṭa y al-Sūq en Córdoba.

Tiene un gran número de obras.

IBN BAŠKUWÂL:AL-Ṣila,p.631,nº1390.

MAJLŪF:Šaŷarat al-Nūr,pp.107-8,nº281.

20.De Valencia, cadí de esta ciudad. Viaja y estudia con Abū Muḥammad ᶜAbd al-Wahhāb b.Naṣr y transmite sus libros. Fue discípulo de Ibn ᶜAttāb y maestro de Ibn Sahl. Ibn ᶜAttāb, Ibn Mālik e Ibn al-Qaṭṭān lo elogian como hombre de ciencia y virtud.

QĀḌĪ:ᶜIYĀḌ:Tartīb,8,p.165.

21.No se halló nada sobre este personaje.

22.Muḥammad b. Mūsā b.Fatḥ al-Anṣārī. De Badajoz. Cultiva la ciencia, la filología, la poesía, experto en Aṯār y ajbār. Estudió en Córdoba. Murió en Badajoz el año 460/1067.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila nº1189,p.513.

23.De Tripoli (Šām). Fue mušāwar y cadí de Córdoba. Viajó a la Meca para estudiar.

Maestros.

Abū ᶜUmar al-Talamankī.

Abū Bakr al-Tuŷībī.

En el Magreb:

Abū ᶜUmar de Fez y otros.

IBN FARḤŪN:Dibāŷ,1/pp.345-6.

24.Muḥammad b.ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b.ᶜĪsā b.Ḥusayn al-Tamīmī Abū ᶜAbd Allāh. De Fez. Asentado en Ceuta, donde se trasladó de pequeño con su padre. Fue cadí en Fez y Ceuta.

Maestros.

Ibn Sahl.

Abū Faḍl b. ᶜIyād.

Su padre ābd Allāh b.Muḥammad.

Discípulos.

Abū-l-Ḥusayn b.Ŷubayr al-Zāhid.

El cadí ᶜIyād.

Viajó a al-Andalus 3 veces:

1º.A Sevilla, estudió adab con Abū Bakr b.al-Qṣīra.

2º.En Almería estuvo hacia el año 480/1087, aprendiendo de Abū ᶜAbd Allāh b.Murābit, y obstuvo la iŷāza de Abū ᶜAbbās al-ᶜAḏarī.

3º. En Córdoba estuvo hacia el año 488/1095, donde oyó a Abū ᶜAbd Allāh b. Faraŷ Abū Mrwān b. Sarrāŷ, Abū-l-Ḥasan al-ᶜAbbasī, Abū al-Ŷayyānī. Permaneció en Córdoba 2 años.

También estudió en Ecija y Ceuta.

IBN AL-ABBĀR:Muᶜŷam,p.96,nº82.

" " : Takmila,p.372,nº1057(B.A.H.)

25.ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b.Ibrāhīm b. Qāsim b. Manṣūr al-Lajmī, Abū Muḥammad.

Era de Nakur. Vivió en Ceuta y fue cadí de Marrakeš.

Maestros.

Ibn Sahl.

Abū-l-Qāsim b. Abī-l-Wālid al-Bāŷī.

Abū Muḥammad Ḥaŷŷaŷ b. al-Māmūnī.

IBN AL-ABBĀR:AL-Muᶜŷam,p.204 nº175.

ᶜIYĀD:Al-Gunya,pp.155-6.

26.QĀDĪ ᶜIYĀD: Al-Gunya, p.58.

27.QĀDĪ ᶜIŶĀD:Al-Gunya,p.86.

28.QĀDĪ ᶜIŶĀD: al-Gunya,p.116.

29.QĀDĪ ᶜIYĀD: al-Gunya, p.141.

30.QĀDĪ ᶜIYĀD: al-Gunya,p.154.

31.No he hallado la biografía de este personaje.

32.ᶜAbd Allāh b. ᶜAlī o Yuᶜlā b.Muḥammad b. ᶜUbayd al-Muᶜāfirī Abū Muḥammad b. al-Jawzī.

De Ceuta. Estudió con Ibn Sahl, con Marwān b.Samŷūn y estudió en al-Andalus con Gānim al-Adīb y otros.

De la gente de **fiqh** y **waṯā'iq**, gramático y experto en retórica. Fue secretario del cadí de Ceuta.

Murió el año 486. Tío del cadí ᶜIyād.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,1,p.289,nº661.

33.Abū Bakr Muḥammad.

De Ceuta. Originariamente de Córdoba. Su abuelo salió de ella en la fitna de los bereberes.

Estudió en Ceuta con Abū ᶜAlī b.Salad, Marwān b.Samŷūn, con Ibn Sahl y otros.

Vivió e hizo fama en al-Andalus.

Estudió allí con Abū ᶜAbd Allāh b.Niᶜmat al-Furūt, Ġānim b.Wālid al-Adīb y otros.

Viajó a Ifriqiyya.Estudió allí con ᶜAbd al-Ŷalīl al-Dībāŷī. Escribió un buen libro sobre Tafsīt pero murió antes de completarlo. Murió el año 483h. era tío del cadí ᶜIyād.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,2,p.573.

34.De Ceuta. Discípulo y secretario de Ibn Sahl cuando era cadí en al-Andalus y Al-ᶜIdwa. Viajó por Oriente.

Es unos de los principales eslabones en la cadena de transmisión de las obras transmitidas por Ibn Sahl y que llegan al cadí ᶜIyād.

IBN AL-ABBĀR:al-Muᶜŷam,p.54.

ᶜIYĀD:al-Gunya,pp.199-20.

35.Alfaquí y muḥaddiṯ. Mušāwar y cadí en varios lugares de al-Andalus.

Maestros.

Ibn Sahl.

Abū Bakr Muḥammad b.Sābiq.

Abū ʿAbd Allāh b.Faraŷ.

IBN BAŠKUWĀL:al-Ṣila,nº173.

AL-ḌABBĪ:Bugya,nº382.

IBN FARḤŪN:Dibāŷŷ,1,p.44.

36.Vivió en Granada y después en Fez.

Maestros.

Ibn Sahl.

Abū-l-Walīd al-Bāŷī, de quien obtuvo la iŷāza.

Abū Ŷaʿfar b.Ŷarrāḥ.

IBN AL-JAṬĪB:al-Iḥāṭa,p.72.

37.QĀḌĪ ʿIYĀḌ: al-Gunya,pp.174-5.

38.IBN FARHŪN:Dibāŷ,p.120

39.Vease D.1 Ḥisba,p.21 trad.

40.Vease D.4 Ḥisba.

41.Lo citan D.9 y 15 Mezquitas y viviendas, sin hacer referencia alguna del lugar donde se halla. En D.12 Medicina sabemos que el litigio se desarrolla en Toledo.

42. D.7 Ḏimmīes, D.3 Medicina, D.16 Penales nos dan esta referencia explícita. D.18 Mezquitas y viviendas nos lo presenta een Córdoba ejerciendo como muftí junto

con Muḥammad b. Faraŷ, pero no nos da noticia de la fecha en cuestión.

43.AL-NUAᶜYMĪ:Edition of the Diwān Aḥkām al-Kubrā de Ibn Sahl,p.155.

44.LEVI-PROVENÇAL-GªGOMEZ,E.:El siglo XI en primera persona,pp.217-8.

LEVI-PROVENÇAL:"Les Memoires de ᶜAbd Allāh..."Al-Andalus ,4,p.87 texto árabe.

45.D.8 Ḏimmīes,p.183 trad.

46.LEVI-PROVENÇAL-GªGOMEZ,E.:El siglo XI en primera persona,p.257.

47.LOPEZ ORTIZ,J.:"La jurisprudencia y el estilo de los tribunales musulmanes de España",A.H.D.E.,IX,p.225.

48.IBN FARḤŪN:Dibāŷ,p.

49.QĀDĪ ᶜIYĀD:al-Gunya,p.31.

50.QĀDĪ ᶜIYĀD: al-Gunya,p.32

51.QĀDĪ ᶜIYĀD: al-Gunya,p.39.

52.QĀDĪ ᶜIYĀD: al-Gunya,p.43.

53.QĀDĪ ᶜIYĀD: al-Gunya,p.44.

54.QĀDĪ ʿIYĀD:al-Gunya,p.58.

55.QĀDĪ ʿIYĀD: al-Gunya,p.120.

56.QĀDĪ ʿIYĀD: al-Gunya,p.121.

57.QĀDĪ ʿIYĀD: al-Gunya,pp.175-6.

58.Solo menciona este dato su biógrafo Ibn Farḥūn.

CAPITULO II

CARACTER Y FUENTES DE LA OBRA

1. Noticias sobre los manuscritos de al-Aḥkām al-Kubrā.

Las principales noticias sobre los manuscritos nos las dan dos editores de la obra, ᶜAbd al-Wahhāb Jalāf[1] y al-Nuᶜaymī[2]. También nos da noticias Azzemmouri en su artículo "Les Nawāzil de Ibn Sahl[3]."

El Dr.Jallāf nos habla de 9 manuscritos:

1.Manuscrito de la Biblioteca al-Zāwiyya al-Nāṣiriyya de Tamegrout, con el nº1189 de los manuscritos habús 839 Q de al-Jizāna al-ᶜAmmā de Rabat. Al-Nuᶜaymī nos cita este manuscrito con el nº838 Q.de la mencionada bilioteca de Rabat.

Es un manuscrito completo, de clara escritura andalusí.Tiene 426 folios. Añade al-Nuᶜaymī que tiene 32 líneas de 14-20 palabras. Se trata de un volumen de cubierta marrón, de 30'5/21cm., con una caja de escritura de 23/24cm.. Papel grueso, áspero, blanco. Los títulos van en grande con tinta negra, marcas de pronunciación en rojo. Hay errores en el orden de la

paginación. Tiene un índice de contenido. Una biografía de Ibn Sahl aparece tomada de al-Ṣila, al-Iḥāṭa y al-Dibaŷ.

Procede de la misma fuente que el ms.nº55Q de al-Jizāna al-ᶜĀmma de Rabat.

El copísta hizo esta copia de otra con fecha del 4 de ŷumāda del año 501/1107. Y él terminó de copiar el año 1183/1767. Su nombre era ᶜAbd al-Karīm b. al-ᶜAbbās b.ᶜUmar b.ᶜAbd Allāh.

Azzemmouri nos da noticia de un manuscrito con la misma numeración, pero dice que tiene letra magrebí, quizás no entra en especificación de qué parte del Magreb, y se trata de al-Andalus. Añade un dato, el número de líneas, 32.

2. Manuscrito de la Bilioteca al-Zāwiyya al-Nāṣiriyya de Tamegrout, nº37 S y nº 370 Q de los manuscritos habùs de al- Jizana al-ᶜĀmma de Rabat. al-Nuᶜaymī nos dice que la numeración de al-Zawiyya era 730.

No está fechado. La escritura es, hasta cierto punto, clara, y cuenta con 380 folio.

Azzemmouri añade que las primeras y últimas páginas están estropeadas por la humedad. Tiene de 29 líneas, con una bella escritura andalusí.

Al-Nuᶜaymī nos da una descripción detallada del manuscrito. Tiene 29/22cm., el área escrita es de 26/16, 29 líneas de unas 14 a 16 palabras.

Papel crema, grueso y áspero. Tinta marrón. La mayoría de las páginas está en sitio erroneo.

El contenido del manuscrito está dividido en 2 secciones: **K. al-ᶜUyūb wa K.al-Aqdiyya, Bāb al-Aqdiyya wa-l-šahādāt.**

Lleva la firma de Muḥammad b.ᶜAṣim, lo que demuestra que éste de forma más o menos indirecta fue discípulo de Ibn Sahl.

Jallāf en su edición lo denomina Qŷ.

3. Manuscrito nº1728 D., de la Biblioteca General de Rabat. No está fechado. El nº de folios es de 212, de 45 líneas de 22 a 25 palabras. Mide 31/21cm., el área de escritura es de 25'5/14'5. Al-Nuᶜaymī que es el que nos da más detalles del manuscrito nos dice que es un volumen encuadernado con cubierta gruesa, dura y nueva, de papel coloreado, áspero, medio grueso.

Los títulos principales están escritos en letra grande a tinta roja. También lo están los nombres de Ibn al-Qaṭṭān, Ibn ᶜAttāb, Aḥkām de Ibn Ziyād, Ibn Abī Zamanīn, así como "Dijo Ibn Sahl".

Tiene 3 páginas más que el manuscrito de Algelia. Al-Nuaᶜymī las recoge en su tesis, se tratan de cuestiones sobre mezclas.

Es un manuscrito con muchos errores. De escritura cursiva magrebí de difícil lectura, la humedad ha corrido la tinta y hay muchas páginas oscuras.

Empieza el manuscrito con una biografía de Ibn Sahl tomada de al-Ṣila y del Dibāŷ de Ibn Farḥūn. El libro está dividido en 6 secciones. Parece que se terminó de escribir

el año 1175h./1761.

El copista dice que la obra se acabó de escribir el año 493, es un error, pues Ibn Sahl murió el año 486. Debió querer decir el año 473.

Posiblemente proceda de los manuscritos habús de al-Zāwiyya al-Naṣiriyya de Tamegrout.

Jallāf en su edición lo llama D'.

4. Manuscrito nº 3398 de la Biblioteca General de Rabat, de 277 folios.

Jallāf en su edición lo denomina Db.

5. Manuscrito nº55Q de al-Jizana a-ᶜĀmma de Rabat. El nº de folios es de 209, está incompleto.

Al-Nuᶜaymī nos dice que el volumen está encuadernado con cubierta de piel marrón, apolillado, con humedades. Papel blanco, fino, de calidad.

Tiene 29/21cm., la caja de escritura es de 20'5/13cm.

29 líneas de de 14 a 16 palabras.

Escritura negra, títulos en rojo, letra cursiva magrebí[1] antigua. Las páginas no están en orden.

Fue escrito antes de 1282h./1864 aunque está fechado así. Sin embargo, Jallāf no dice que un sello del copísta indica la fecha de 2 de ṣaᶜbān del año 1178h.

6. Manuscrito nº 2.501 de al-Jizāna al-Mālikiyya de Rabat.

Al-Nuᶜaymī nos dice que no es una copia completa, consta de 361 páginas, mide 27'5/20cm. con una caja de escritura de 24/15cm., enmarcada en negro y rojo con doble línea, 18 líneas de escritura de 10 a 12 palabras.

El papel es blanco, con tinta marrón, título en grande.

[1] Al-Nuaᶜymī no hace distinción entre letra magrebí y andalusí. Hay que tenerlo en cuenta en los próximos manuscritos, pues él es quien va a aportar este dato, salvo que se indique expresamente lo contrario.

Procede de la misma fuente que el manuscrito nº 1728 de la Biblioteca General de Rabat.

7. Manuscrito nº 299L/80-1174 de la biblioteca al-Qarawiyyīn de Fez.

Al-Nuᶜaymī nos dice que mide 22'5/17cm., con una caja de escritura de 18/13cm., el grosor es de 4'5cm. Tiene 245 páginas, 25 líneas de 15 a 17 palabras.

Papel viejo, grueso, afectado por la humedad, apolillado. Cubierta marrón de piel, papel marrón, letras antiguas magrebíes, de color marrón.

Tiene un índice al principio donde recoge el contenido de la obra. Es una copia incompleta, explicita que es la 1ª parte del libro :Bāb al-Aqḍdiyya wa-l-Šahādāt.

Las páginas no están ordenadas. No hay nombre del copista, la fecha de la copia está medio borrada.

8. Con la misma numeración que el anterior tenemos otra copia de la que nos da noticias al-Nuᶜaymī. Es un ejemplar de 19/14cm., escritura en 15/11cm., de un grosor de 6'5cm.

Tiene 253 páginas, de 21 líneas de 11 a 14 palabras. Escrito en tinta azúl y títulos rojos. Escritura magrebí antigua. Atacado por la humedad y la polilla.

9. Manuscrito que se halla en Dār al-Kutub al-Waṭaniyya en Tunez, nº18394 de la bilioteca privada de ḥasan ḥusni ᶜAbd al- Wahhāb.

Azzemmouri nos dice que esta biblioteca fue donada a la Biblioteca al-ᶜAṭṭarīn de Tunez.

El número de folios es de 209, de bella escritura andalusí, pero los folios están muy gastados. El copísta no puso la fecha en que terminó el trabajo.

10. Manuscrito nº 7212 de la Biblioteca al-ᶜAbdaliyya al-Tābiᶜa li-Ŷāmiᶜ al-Zaytūna, que está en Dār al-Kutub al-Waṭaniyya de Tunez. Consta de un conjunto de 3 escritos:

1. Al-Waḏā'iq al-Fašṭaliyya, de Muḥammad al-Fašṭālī.
2. Risāla fī mā ŷa' fī-l-ḍammān.
3. Al-Iᶜlām al-Nawāzil al-Aḥkām de Ibn Sahl. Tiene 105 folios, como es obvio, está incompleto.

Azzemmouri notifica la existencia de 9 manuscritos, cinco de ellos coinciden con el nº 2,3,4,5,9 aquí citados, otro cree que coincide con uno por él utilizado, nosotros también lo creemos, teniendo la descripción exhustiva del manuscrito podemos aventurar que se trata del nº3. Añade 3 manuscritos no citados por Jallāf, aunque uno de ellos sí que lo cita al-Nuᶜaymī, pues lo toma como manuscrito base para su edición, se trata del manuscrito nº1332 de Argel. Continuando

la numeración anterior, se trata de los siguientes:

11. Manuscrito de la Bilioteca Nacional de Argel nº1332. Al-Nuʿaymī lo considera el más claro de los utilizados por él.

Fue escrito por varios copistas. Copiado de nuevo el año 1212h./1801. La persona que lo mandó copiar lo quería para sí mismo, y por ello se copió con cuidado.

Es una copia completa, en papel de buena calidad, con títulos bellamente destacados, el nombre del autor con letra iluminada. De bella escritura magrebí, sin vocalizar, salvo la poesía y alguna que otra palabra.

Tiene un error de paginación, de p.160 pasa a p.181, por ello lo que es un manuscrito de 189 folios en un volumen acaba en página 208.

Mide 31/21cm., la caja de escritura es de 22/14, tiene 30 líneas de 16 a 20 palabras.

Hay comentarios al margen de lectores que citan a otros jueces, Ibn al-Maṭīṭī, Ibn ʿarfa,Ibn Bāŷā,etc.

El dueño del manuscrito, quien lo mandó copiar, era

ᶜAlī b.Saᶜīd b.ᶜAlī b. Aḥmad b.ᶜĪsā conocido por Ibn Sīdī ᶜĪsā.

Nos notifica que se escribió el libro el año 472/1079 y acabado el año473/1080.

Brockelmann[4] lo cita con el nº1332, coincidiendo con la numeración de Fagnan[5]. Levi-Provençal[6] cita a Brockelmann, pero hay un error o errata que hace del manuscrito el nº1832.

12. Manuscrito de la Biblioteca Qarawiyyīn de Fez nº1113, transferido a la Biblioteca General de Rabat con el nº D464.

Es una copia del 7 de ŷumādā II de 1187/26 de Agosto 1773.

De escritura andalusí, consta de 450 folios de 25 líneas. sin embargo,Brockelmann dice que tiene 258 folios.

Este ejemplar se creyó único durante mucho tiempo.

Ha sido anotado por Levi-Provençal en su obra Manuscripts arabes de Rabat[7], con el nº 158. También lo cita Brockelmann en G.A.L[8].

13. Manuscrito procendente de los fondos habús de la Mezquita de la Qaṣba, en Mogador, es el nº 86 de la Biblioteca General de Rabat. Su escritura es magrebí, consta de 771 folios de 28 líneas[9].

Al-Nuᶜaymī, a su vez, nos cita nuevos manuscritos:

14. Este manuscrito fue desconocido hasta 1974, en el que el rey Ḥasan II envió a fotografiar los manuscritos de al-Zawiyya al-Ḥamzawiyya, a 600 Km. de Rabat, su número es el 111 de esta biblioteca.

Según los datos proporcionado por el bibliotecario,

es un manuscrito de 19'5/13'5cm., con una caja de escritura de 15'5/10'5cm., tiene 277 páginas, 40 líneas de 20 a 24 palabras.

Su titulo original parece ser **Diwān nawāzil**, pero el copista le añadió otras dos denominaciones:**al-Iᶜlām bi-Nawāzil** y **al-Aḥkām wa-l-quḍa' min sīr al-quḍāt wa-l-ḥukkām**.

Es la copia más antigua se terminó de escribir el año 521/1127, el copista es desconocido, pero afirma haberlo copiado de una copia de Ceuta con fecha del 4(70) del original de los alfaquies, discípulos de Ibn Sahl, Abū Isḥāq b. al-Fāsī y de Abū Ibrāhīm b. Mūḥāŷŷir al-Gāfiqī al- Garnāṭī.

15. Manuscrito nº 464D de al-Jizāna al-ᶜĀmma de Fez no se encontraba en su lugar cuando al-Nuᶜaymī fu a buscarlo, lo tenía ᶜAlāl al-Fāsī que por esas fechas falleció.

16. Manuscrito del Mujtaṣar de la obra de Ibn Sahl realizada por Abū Bakr Yaḥyā b. ᶜUmar al-Qurṭūbī, se halla en la sección oriental del Britsh Museum, nºCCLXII.

Consta de 156 páginas, de 25 líneas de 13 a 16 palabras. La medida es de 26/20'75cm. con una caja de escritura de 18/14. Tinta marrón, papel áspero, cremoso, afectado por la humedad, titulares en grande, letra cursiva antigua.

Es un buen sumario, no se dejan temas por investigar y añade la norma legal. Fue acabado de copiar el año 862/1457.

Bockelmann registra un estracto de la obra en Argel nº1298,4, que no menciona ninguno de los editores a los que hemos hecho referencia.

Sumario.

De estos datos hay que destacar que el manuscrito más antiguo es el nº111 de al-Zāwiyya al-Ḥamzawiyya en Marruecos, fechado en el año 521/1127 y que ha sido un manuscrito desconocido hasta el año 1974.

Fue, a su vez copiado de un original de Ceuta con fecha de 4(70) que procede de los discípulos Abū Isḥāq al-Fāsī y de Abū Ibrāhīm al-Gafīqī al-Garnaṭī.

El manuscrito nº389Q. de al-Jizāna al-ᶜĀmma de Rabat es copia de un manuscrito con fecha del año 501/1107.

El manuscrito nº 370Q. de al-Jizāna al-ᶜĀmma de Rabat lleva la firma de Ibn ᶜĀṣim, aunque es claro que él no lo copió, sin embargo, queda de manifiesto que es eslabón principal en la cadena de transmisión de este manuscrito que llega hasta el autor.

De interés es de destacar que tan solo hace 200 años se seguía copiando el manuscrito, por el reconocido interés de éste como obra de derecho.

Abū Bakr al-Quṭubī en el s.XV, posiblemente en el Magreb o en los últimos reductos del Reino de Granada, hace un resumen de la obra, añadiéndole la norma legal correspondiente en cada caso.

2.Ediciones del manuscrito al-Aḥkām al-Kubrà de Ibn Sahl.

Tenemos conocimiento de dos ediciones completas del manuscrito al-Aḥkām al-Kubrà de Ibn Sahl. Ambas fueron el objeto de sendas tesis doctorales, realizadas con el afan de facilitar el acceso a los textos, más nos consta que la labor de ambos doctorandos fue sólo y exclusivamente la edición crítica, y un estudio en lengua árabe, y en lengua inglesa, sin llegar a acometer la tarea de poner el texto en una lengua occidental.

Estas ediciones son:

NAṢŪḤ AL-NAŶŶAR (ed.): Los Aḥkām al-Kubrà de Ibn Sahl: Edición crítica y estudio. Madrid, 1973.

Esta tesis fue dirigida por el profesor D. Fernando de la Granja, de la Universidad Complutense de Madrid. Se halla aún sin publicar.

AL-NUᶜAIMĪ (ed.): An edition of Dīwān al-Aḥkām al-

Kubrā by ᶜĪsā Ibn Sahl (d.486 A.H./1093 A.D). Edimburgo, 1979.

Esta tesis fue defendida en la Universidad de St. Andrew, Edimburgo.

La edición toma como manuscrito base el Ms.nº1332 de la Biblioteca Nacional de Algel, ayudándose por otros 9 manuscritos:

1. Ms.nº1728 de al-Jizāna al-ᶜĀmma de Rabat.
2. Mujtaṣar del Qurṭubī sobre la obra. NºAdd. Ms.9543. The British Museum, Londres.
3. Al-Sifr al-Awal, de la obra.Ms.nº1174\L.H.80-299. Biblioteca Qarawyīn, Fez.
4. Ms.nº55Q de al-Jizāna al-ᶜĀmma de Rabat.
5. Ms.nº370Q de al-Jizāna al-ᶜĀmma de Rabat.
6. Ms.nº111 de al-Zawiyya al-Ḥamzāwiyya. Marruecos.
7. Ms.nº883Q de al-Jizāna al-ᶜĀmma de Rabat.
8. Ms. nº2501 Biblioteca Real de Rabat.

Ediciones parciales de al-Aḥkām al-Kubrā son las realizadas por:

EL AZZEMMOURĪ: "Les nawāzil d'Ibn Sahl. Section relative a l'Iḥtisāb". 1er. partie. Introduction et texte arabe. Hespéris-Tamuda, 14 (1973), pp.7-21 y 21-107.

Aquí se toma como manuscrito base:

El manuscrito de la biblioteca Qarawiyyīn de Fez nº1113, transferido a Bilblioteca General se Rabat con el nºD 464, y el manuscrito nº86 de la Biblioteca General de Rabat.

Nos dice en la introducción a su trabajo que los manuscritos nº370 Q, nº3398 y nº55 Q que cita ᶜAbd al-Wahhāb, fueron adquiridos por la Biblioteca General de Rabat una vez acabado su trabajo, por lo que no pudo hacer uso de ellos.

El Dr. ᶜAbd al-Wahhāb Jallāf que fue profesor del Instituto de Pedagogía de Kuwait, está realizando, desde el año 1980, la publicación y edición crítica de la obra de Ibn Sahl bajo la supervisión y dirección del Dr. Maḥmūd ᶜAlī Makkī.

Utiliza para esta edición los manuscritos siguientes:

1. Manuscrito de la Biblioteca al-Naṣiriyya de Tamegrout, con el nº1189 de los manuscritos habús nº838 Q de Al-Jizāna al-ᶜĀmma de Rabat.

Este manuscrito es tomado como manuscrito base para la edición.

2. Manuscrito de la biblioteca alNāṣiriyya de Tamegrout, nº37 S y nº 370 Q de los manuscritos habús.

3. Manuscrito nº 1.728 D de la Biblioteca General de Rabat.

4. Manuscrito nº 3398 de la Biblioteca General de Rabat.

5. Manuscrito nº 55 Q de al-Jizāna al-ᶜAmma de Rabat.

Podemos afirmar, que la edición de Jallāf supera con mucho la de Azzemmouri, debido a la utilización de nuevos manuscritos, y sobre todo, por ser el manuscrito base uno no utilizado por Azzemmouri, de escritura clara y más grande.

Los volumenes publicados por ᶜAbd al-Wahhāb han sido objeto de traducción para esta tesis. Jallāf ha publicado los volumenes extrayendo diferentes documentos, sin

respetar el orden que tienen en el manuscrito, y agrupándolos según un criterio de unidad temática. Los títulos son los siguientes:

1. Waṯā'iq fī aḥkām al-quḍā' al-ŷanā'ī fī-l-Andalus.
El Cairo, 1980.
2. Waṯā'iq fī aḥkām quḍā' ahl al-ḏimma fī-l-Andalus.
El Cairo, 1980.
3. Ṯalaṯ waṯā'iq fī muḥārabati-l-Ahwā' wa-l-bid[c] fī-l-Andalus.
El Cairo, 1982.
4. Waṯā'iq fī-l-Ṭibb al-islāmī wa waẓīfatu-hu fī mu[c]āwanatī - l-quḍā' fī-l-Andalus.
El Cairo, 1982.
5. Waṯā'iq fī šī'ūn al-[c]umrān fī-l-Andalus(al-Masāŷid wa- l-dūr).
El Cairo, 1983.
6. Waṯā'iq fī-l-ḥisba wa-l-muḥtasib fī-l-Andalus.
El Cairo,1984.

Prometió el Dr. Jallāf publicar otro volumen con

el nombre:

Waṯā'iq fī-l-muʿāmalāt al-tiŷāriyya fī-l-Andalus.

Sin embargo, no lo ha hecho hasta ahora.

En algunas revistas especializadas ha publicado el Dr.Jallāf otros documentos, dos de ellos los incluiría luego en los volúmenes mencionados:

"Waṯā'iq fī aḥkām mas'uliyya mālik al-ḥayawān aw al-mukallif bi-ḥārasati-hi fī l-Andalus" Manahīl,25,1982,pp.148-64.

Editado con el nº6 en el volumen de Ḥisba.

"Mas'alat Ibn Ḥātim al-Ṭulaytulī al-maḥkūm ʿalay-hi bi-l-zandaqa" Manahīl,18,1980,pp.304-331.

Editado a su vez en el volumen dedicado a herejes.

"Waṯīqa fī radd al-makā'id(fī l biʿ bi-l-ikrāh) fī l-Andalus" Manahīl,26,1983,pp.299-310.

También ha editado el apéndice biogáfico que se halla al final de la obra **al-Aḥkām al-kubrā**, posiblemente elaborado por el propio Ibn Sahl:

"Tarāŷim fī tasmiyyat fuqahā' al-Andalus wa-ta'rīj wafātihim" **Manāhil**,21,1981,pp.296-312; 23,1982,pp.263-88.

Otra edición parcial es la de ᶜAbd al-Raḥmān al-Fāsī en su libro **Jiṭṭat al-Ḥisba fī-l-naẓar wa-taṭbīq wa-l-tadwīn**[10] que edita o recoge documentos ya editados por el Dr.Jallāf, que son los siguientes:

D.1,2,5,17 del volumen de Ḥisba.

D.3,5,6 del volumen de Mezquitas y viviendas.

D.13 del volumen de Ḏimmíes.

3. El género nawāzil y géneros relacionados.

Se ha planteado la cuestión sobre el tipo de literatura jurídica de la obra,y, en concreto, del género nawāzil.

La obra, como algunos de los biográfos del autor la denominan, es una obra de **Nawāzil al-Aḥkām**, es decir, y entramos en la definición de **nawāzil**, una obra de casos concretos sobre los que se pide la opinión de los muftíes y a los que el juez, finalmente, da un dictamen(**aḥkām**).

Habría que distinguir entre fetuas y **nawāzil**.

Una primera hipótesis sería que lo que en Oriente se llamaba fetua, en el Magreb se llamase, indistintamente, fetua o nawāzil. Quizás predominando esta última denominación en una determinada época más que en otra.

Otra hipótesis, que no invalida la anterior, es que los **nawāzil** sean casos que sientan precedentes. En el momento que sucedieron eran casos nuevos y sentaron

jurisprudencia.

Es decir, sería la fetua que trata sobre casos concretos y reales, que sucedió(**nāzala**) y sentó precedente.

Esta última afirmación es más dificil de probar, sin embargo, el que se trate de casos concretos y reales es obvio, en base a la raíz misma de la palabra, como se ha apuntado anteriormente.

La fetua es cualquier tipc de pregunta dirigida a un muftí, podría ser real, pero teórica, por ejemplo en la obra Fatāwa de Ibn Rušd, encontramos una mayoría de fetuas jurídicas, pero hay, también, fetuas sobre cuestiones gramaticales, sobre Corán, hadíz,etc.

Finalmente, el género **masā'il** es el tipo de literatura jurídica aplicada que toma esta forma de preguntas y respuestas. A.M.Turki señala que constituye la actividad básica de la jurisprudencia andalusí, por lo que se puede hablar en al-Andalus de malikismo de masā'il, y se considera una rama dentro de la enseñanza de las ciencias[11].

En otros casos se emplearía este término con el significado puramente denotativo de cuestión, y, por lo

tanto, aplicable a la fetua o el **nawāzil**, ya que toman esta forma, o se aplicaría a un conjunto de fetuas o **nawāzil** con una misma unidad temática, así al-ᶜAlamī en su obra al-Nawāzil divide los capítulos en Cuestiones:

Cuestiones sobre venta, cuestiones sobre el divorcio, etc.

Lo que en libros de teoría del derecho se denomina kitāb, bāb, o faṣl.

De otra parte, se podría aplicar el término masā'il a cuestiones que nunca sucedieron, producto de la elucubración de alumnos y maestros en los círculos de ciencia.

Sin embargo, A.M.Turki[12] traduce este término por "cas dèspéce", caso concreto, pero la misma traducción da Milliot[13] y Levi-Provençal[14] al término **nawāzil**.

Finalmente, podríamos apuntar el hecho de que nawāzil y fetuas son dos aspectos de una misma realidad, de un mismo género jurídico.

Los **nawāzil** serían el aspecto concreto y real del caso jurídico, el hecho que sucede y sobre el que se

pregunta al muftí, mientras que la fetua es la parte teórica, la respuesta jurídica que ese muftí da al caso concreto, y, por extensión, se denominaría, indistintamente, al mismo tipo de literatura jurídica, **nawāzil** o fetuas, dependiendo del aspecto que se quiera resaltar de ella.

Lo cual no invalidaría lo anteriormente dicho, y por lo que me inclino, que son casos con una cierta novedad en el derecho y que sientan jurisprudencia. Dicho de otra forma, sería la fetua en la que se basa el decreto y que sienta precedente.

Por ello, los tres términos citados se podrían usar indistintamente, en caso de usar **masā'il** en su sentido denotativo, y teniendo en cuenta que los conceptos de **nawāzil** y fetuas van unidos la mayoría de las veces.

En apoyo de esta teoría tenemos el hecho de que a la obra de **Fatāwa** de Ibn Rušd se le ha denominado:

Al-Masā'il. Denominada así por Ibn Baškuwal en al-Ṣila[15], por al-Nubāhī en **Ta'rīj quḍāt al-Andalus**[16], por Ibn Salmūn en **K.al-Munaẓẓam**.

Al-As'ila. Denominada así por al-Barzilī en sus Nawāzil, por al-Ḥaṭṭāb, en diferentes lugares de su obra Mawāhib.

Al-Ŷawābāt. Denominada así por Ibn Jayr en su Fahrasa.

Al-Aŷwiba. Denominada así por Abū-l-Ḥasan al-Ṣagīr en al-Tahḏīb, por Ibn Farḥūn en al-Dībāŷ,etc.

Al-Nawāzil. Denominada así por al-Barzīlī en sus Nawāzil, al-Ḥattāb en algunos lugares de Mawāhib, al-Tunbuktī en Nīl al-Ibtihāŷ, al-Mahdī al-Wazānī en sus Nawāzil al Ŷadīda al-Kubrā.

Al-Fatāwa. Denominada así por el cadí ᶜIyād, al-Wanšarīsī,

Ibn ᶜArfa en su Mujtaṣar, etc[17].

La confrontación de obras con título distinto pero con semejante contenido y forma sería una prueba que apoyase esta hipótesis. Es el caso de:

Al-Fatāwa de Ibn Rušd[18]

Al-Nawāzil de al-ᶜAlamī[19]

Por otra parte, a la **al-Mudawwana** de Saḥnun se le llama también **Nawāzil**. El mismo Ibn Sahl lo cita numerosas veces en su obra[6].

Al-ᶜAlamī cita la obra de Saḥnūn y la de Ibn Rušd llamándolas **Nawāzil**[7].

Otras obras de **Nawāzil** son citadas por al-ᶜAlamī[8] y por Ibn al-Šaqūq[9]. Por orden cronológico el libro de Nawāzil más antiguo sería el de ᶜĪsā b.Dinār, fechado en el año 240h., siguiéndole el de Saḥnūn que data del 240h.

Otras obras serían, según al-Šaqūq:

Nawāzil de Ibn Abī Zamanīn(339h.)

Aŷwiba de Ibn Rušd (520h.)

Nawāzil de ᶜAbd Allāh b.al-Ḥaŷŷ(529h.)

Nawāzil de Abū-l-Qasīm al-Barzilī(844h.)

Nawāzil de al-Māzūnī(883h.)

al-Miᶜyār de al-Wanšarīsī(914h.)

Aŷwiba de Abū-l-Saᶜud al-Fasī(1091h.)

Nawāzil de Bardala (1133h.)

Nawāzil de al-Musnāwī(1136h.)

Nawāzil de al-ᶜAbbāsī(1152h.)

al-Nāwāzil al-Kubrā de al-Mahdī al-Wazānī(1342h.)

al-Nāwāzil al-Ṣugrā de al-Mahdī al-Wazānī(1342h.)

Y con esto no agotamos la lista de obras de Nawāzil citadas por los autores mencionados.

4. Carácter de la obra.

4.1. Título de la obra.

Dada la imposiblidad de acceder a los manuscritos, hemos de atenernos a las noticias que nos da al-Nuᶜaymī con respecto al título de la obra en los manuscritos:

Los Ms.nº1728 y nº9543 tienen por título simplemente Aḥkām.

Los Ms.nº55Q, nº370Q, nº111 lo denominan Nawāzil.

Los Ms.nº1332[2] y nº883Q tienen por título Al-Aḥkām al-Kubrā.

Los Ms.nº2501 y 1174 tienen por título Al-Nawāzil wa-l-Aḥkām y al-Aᶜlām bi-Nawāzil al-Aḥkām respectivamente.

---

[2] No estamos muy segura de que lo cite así al-Nuaᶜymī.

Sin embargo Brockelmann[10] cita dos manuscritos de la obra, el catalogado con el nº1.332 de Algel al que denomina **Al-Iᶜlām bi-Nawāzil al-Aḥkām** y el ms.464 de La Biblioteca General de Rabat con el título **Al-Aḥkām al-Kubrā**.

Levi-Provençal registra en su obra **Manuscripts** arabes de Rabat[11] con el nombre **al-Aḥkām al-Kubrā**, mencionando que Brockelmann lo ha registrado con el otro título también.

Sus biógrafos no varían mucho en cuanto a la denominación de la obra. El título más completo nos lo da Ibn Farḥūn, quien nos dice que nuestro autor tiene un buen libro de aḥkām llamado **Al-Iᶜlām bi-Nawāzil al-Aḥkām**.

Al-Bagdādī, Majlūf, y Kaḥḥāla simplemente mencionan **K.al-Aḥkām**.

En la bibliografía occidental ha quedado fijado el nombre como **al-Aḥkām al-Kubrā**, sin embargo considero más significativo, por el contenido real de la obra, el título

Nawāzil al-Aḥkām.

4.2. Fecha de composición.

Sabemos por la propia referencia de Ibn Sahl, recogida en el Ms.1332 de Argel, que la obra fue comenzada el año 472\1079 y acabada al año siguiente 473\1080.

Su oficio de secretario del cadí (**kātib**) le permitiría tener acceso a los archivos judiciales, donde recogería el material, componiendola durante su estancia en Ceuta, años antes de trasladarse a Granada.

4.3. Contenido y estructura de la obra.

La obra se trata de una obra de **nawāzil** y de aḥkām, es decir, casos concretos que acaecieron al cadí y sobre los que consulta a los **mušāwar**, dando el cadí su decreto(ḥukm) al final del caso, en muchas ocasiones, si bien en otras lo que tenemos es una simple fetua o **nawāzil**.

En la parte de la obra que ha sido objeto de estudio y traducción encontramos tres tipos de documentos-procesos:

1. El proceso del cadí
2. El del ṣāḥib **al-sūq**, en sustitución del juez, y que estudiaremos en el apartado relativo a las magistraturas en al-Andalus.
3. El del ṣāḥib al-maẓālim, de los cuales tenemos 8 casos, dos de ellos del s.XI, por lo que tiene un carácter especial que será estudiado en el apartado relativo a las magistraturas.

Además de ello, Ibn Sahl hace su crítica

personal del caso, de la forma de proceder del juez, del muftí, las autoridades jurídicas que avalan una opinión o que la refuta,etc.

La estructura o esquema de los documentos de la obra es:

1. Planteamiento del caso de litigio.
2. El cadí hace una consulta a los muftíes.
3. Respuesta de los muftíes.
4. Decreto del juez.
5. Crítica de Ibn Sahl.
6. Cita de las autoridades jurídicas que avalan la crítica.

Algunas de las partes citadas puede no aparecer en un documento:

1. La consulta del cadí, en ocasiones, está sustituida por la exposición del caso que hacen los muftíes antes de dar sus respuestas.

2. La crítica de Ibn Sahl no aparece en todas las fetuas, y

por tanto, tampoco la cita de autoridades.

3. Muchas veces no hay una crítica, pero sí cita de autoridades que avalen la opinión de algún muftí.

4. El decreto del juez no siempre aparece.

Vemos que la parte inconmovible es lo que propiamente constituye la fetua y la **nāzila**:

El planteamiento del caso y la respuestas de los muftíes.

Pero no todo son **nawāzil** en esta obra, en la mayoría de los capítulos hay una parte introductoria puramente teórica.

La primera parte de la obra plantea casos más teóricos, de derecho musulmán, que no sé hasta qué punto se pueden denominar **nawāzil**.

El profesor Pedro Chalmeta[12] nos dice que la obra consta de 4 capítulos(Sifr) y 24 capítulos.

Según hemos podido ver en el texto editado por al-Nuᶜaymī la obra consta de 21 capítulos, de los que damos

una relación :

1. Sobre las sentencias y decretos. Diferencias entre cadíes y ḥukkām, p.4b\5 tesis.

2. Sobre dichos(maqalāt), testimonios, testimonio de lo inspeccionado(ḥiyāza),representación(wikāla),interpelación, impedimento de lengua(ᶜaqla), plazos, p.6b\21.

3. Sobre el atestado, el traslado de éste, testimonio sobre la escritura, p.11b\60.

4. Sobre el pedir el juramento, el trato(julṭa), la investigación de los asuntos dudosos, p.10b\85.

5. El juramento con el testigo único, p.19a\113.

6. El incapacitado juridicamente, p.20b\124.

7. Tutoría de los huérfanos y los bienes, p.27a\173.

8. Manumisión y pretensión de libertad, p.38b\252.

9. Capítulo sobre el matrimonio, p.41a\269.

10. Tutoría de menores, manutensión. Divergencia entre los esposos por los enseres de la casa, p.54a\361.

11.Capítulo sobre el divorcio y sus causas, p.59a\389.

12. El juramento por Dios y el perjurio, p.66\441.

13. Sobre la venta, p.70b\466.

14. Sobre defectos, p.80a\529.

15. Libro sobre las sentencias y los testimonios, p.100a\552.

16. La confesión, p.121a\788.

17. Derecho de retracto, p.136b\886.

18. Lo que es suceptible de división. Divergencia al respecto, p.139a\900-3.

19. Las limosnas, dones y similares, p.141b\920.

20. Bienes habús, p.144b\940.

21. Cuestiones de ḥisba, p.155a\1007.

Nota sobre la temática en la edición utilizada.

Los volúmenes editados por el Dr. Jallāf están agrupados bajo una unidad temática muy útil para los investigadores occidentales, en cuanto que el criterio es un criterio histórico-social, no obstante, puede ser algo confuso para quien se acerca a ellos desde una perspectiva del derecho islámico.

Lo que se denomina "Organización urbana.

Mezquitas y viviendas" no es otra cosa que parte del capítulo de ḥisba. Capítulo, hay que decir, que ha sido editado por completo, hecho éste, que considero debería haber remarcado el Dr. Jallāf, dado el interés que ha despertado el tema en los últimos tiempos.

El volumen denominado "La medicina al servicio de la justicia" es en su mayor parte ventas con defectos, lo cual debería haber hecho constar el Dr.Jallāf.

Los volúmenes sobre ḏimmīes, derecho penal, y herejes no existen como tales en la obra de Ibn Sahl, por el contrario, los documentos referentes a herejes están todos recogidos en el capítulo de ḥisba, así como también gran parte de los de derecho penal y ḏimmīes. También encontramos sobre ḏimmīes en el capítulo de Iqrār, en K.al-Aqḍiya y en el de bienes habús.

4.4. Fuentes de al-Aḥkam al-Kubrā.

En muchas ocasiones las fuentes de la obra quedan claramente expresa en el texto, así, la mayoría de los casos que proceden de una de las fuentes, la fuente principal de la obra, al-Aḥkām de Ibn Ziyād, está especificado en el encabezamiento del texto. En otras ocasiones no lo está pero se hace evidente al ser la fetua de los muftíes de este cadí.

En ocasiones, ninguno de los dos indicativos aparecen y no sabemos de dónde procede el texto, hasta que nuevamente menciona el lugar de procedencia.

Otras de las fuentes de la obra son casos acaecidos al maestro de Ibn Sahl, Ibn ᶜAttāb.

Finalmente, recoge casos que le acontecen a él mismo, estando de cadí en Baeza, de muftí en Córdoba, o en otros lugares de al-Andalus.

Otras fuentes de Ibn Sahl, de carácter teórico, utilizadas por Ibn Sahl son al-Mudawwana de Saḥnūn, al-ᶜUtbiyya de al-ᶜUtbī, al-Wāḍiḥa de Ibn Ḥabīb, al-Mawāziyya de

Ibn al-Mawāz, además de las autoridades mālikīes que Ibn Sahl cita constantemente, y que trataremos más adelante.

Dos son los procesos cuya procedencia vendría directamente del Archivo judicial, al que tuvo acceso como secretario del cadí Abū Bakr b. Manẓūr, se trata de D.2 Herejes, que data de los días en que gobernaba al-Ḥakam II, y D.4 Ḥisba que data de los días de Hišām III, si bien éste fue un caso que el mismo Ibn Sahl estudió con su maestro Ibn ʿAttāb, durante su época de estudiante en la Córdoba de los Yahwaríes.

NOTAS CAPITULO 2.

1."Majṭūṭ nawāzil Ibn Sahl al-Asadī al-Andalusī".Maŷalla Maᶜahad al-Maḥṭūṭāt al-ᶜArabiyya, Julio-Diciembre 1982,pp.735-44.

2.Tesis doctoral presentada en la Universidad de St. Andrew, Edimburgo de la que hablaremos después.

3.Hesperis-Tamuda,14,pp.7-107.

4.G.A.L.,1,pp.383-4/479 y S.,1,p.661.

5.Catalogue de la Biliothéque-Musée d'Alger. Cf. AZEMMOURI: "Les Nawāzil...",p.18.

6.Manuscripts arabes de Rabat, pp.53-4.

7.pp.53-4

8.Vol.1,pp.383/479.

9.ALLOUCHE ET REGRAGUI: Catalogue des manuscrits arabes de Rabat.

Cf.: AZZEMMOURI:"Les Nawāzil...",p.18.

10.Dār al-Ṯaqāfa.Casablanca,1984\1404.

Texto en pp.133-71.

11.A.M.TURKI:Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāŷī...,p.49.,y n.98 de la misma pag.

12.Polémiques entre Ibn Ḥazm et al-Baŷī...,p.48,n.93.

13.Introdution a lètude du Droit musulman,p.168.

14.L'Espagne musulmane au X siecle,p.80.

15.Vol.2,p.547.Ed.Cairo.

16.p.99

17.Cf.IBN RUŠD: Fatāwa,Vol.1,pp.35-42. Es el capítulo de estudio realizado por el editor. Nos da todas las referencias de las obras citadas que yo no he podido consultar.

18.Ed. Dār al-Gārb al-Islāmī.Beirut,1987/1407.

19. Ed.Wizārat al-Awqāf. Fez,1983/1403.

6. Documentos sobre procesos de herejes,p.119.Texto árabe.
Documentos sobre procesos criminales,p.85. Texto árabe.

7.al.Nawāzil,pp.209,213,244,354.

8.al-Nawāzil,pp.441-2.

9."ᶜIlm al-Nawāzil bi-l-Magrib"Conferences de l'Academie,
pp.87-98.Collecc.Seminaires et Conferences. Casablanca,1983-
7.

10.G.A.L.,1,pp.383\479,y S.,1,p.661.

11.pp.53-4.

12.El señor del zoco,p.388.

CAPITULO III

ESTUDIOS

1.1.Clasificación por temas.

Considero necesario señala los temas más destacados de nuestros documentos, pues éstos no vienen indicados, la mayoría de las veces, por el título, y, generalmente, en un documento se desarrolla más de un tema.

I.ORGANIZACION URBANA Y SOCIAL.

1.1. Adopción de animales dañinos.

D.6 Ḥisba.	Los perros.
D.23/24 Mezquitas y viviendas	Abejas.

1.2. Caminos.

D.13. Ahl al-Ḏimma: Paso por el cementerio.

D.17. Ḥisba: Intercepción del camino público.

D.18. Ḥisba: Uso y beneficio de un camino público.

1.3. Canales.

D.12/13/14/16 Ḥisba.

D.20/16/14 Mezquitas y viviendas.

1.4. Cementerios.

D.13 Ḥisba.

D.8 Mezquitas y viviendas.

D.13 Ahl al-Ḏimma.

1.5. Mezquitas.

D.9 Mezquitas y viviendas: Anexión de edificios a los muros.

D.1. " " : Plantación de árboles en el patio.

D.7/8 " " : Puertas.

D.3 " " : Daño al tejado de la mezquita.

D.5/6 " " : Limpieza de la mezquita.

Entrada de niños y animales.

D.2. " " : Oración en los zocos.

D4. " " : Enseñanza en las mezquitas.

1.6. Daño al vecino.

D.11/12/15/16/17/18/19/20 Mezquitas y viviendas:

Daño por nuevas construcciones.

D.15 Ḥisba: Transgresión de la

intimidad.

D.3 Mezquitas y vivendas: Ruidos.

D14 " " /D.12/14/15/16/Ḥisba: Aguas y desagües.

D.23/24 " " : Animales dañinos. Indemnización por agresión.

D.21 " " : Arbol que da a la casa del vecino.

D.18 " " : Vistas a la casa del vecino.

D.16/17 " " /18Ḥisba: Uso de caminos particulares.

1.7. Navegación.

D.5.Ḥisba : Navegación por el Guadalquivir.

1.8. Monopolio de cargos.

D.3.Ḥisba: Monopolio del notariado.

1.9. Reuniones de gente corrupta.

D.8.Ḥisba: Reunión y vino.

1.10. Tutela de los hijos.

D.16 Ahl al-Ḏimma.

1.11. Papel socio-económico de los judíos.

D.10/3/4/ Ahl al-Ḏimma.

1.12. La Medicina.

D.7/9 Medicina. La cauterización.

D.1/8 Medicina. Mujeres médicos.

D.7/8 Medicina. Retribución de los servicios médico.

del

D.1-6/9-14 Medicina. El médico al servicio de la

justicia.

II.ECONOMIA Y COMERCIO.

1.1. Economía de Estado.

D.4. Ḥisba: Recaudación de impuestos de las tierras habús.

Rebaja de los impuestos por catástrofe.

D.2. Mezquitas y viviendas: Alquiler de las alcaicerías.

1.2. Comercio.

1.2.1. Producción según la costumbre(ᶜurf).

D.2 Ḥisba.Producción del sandáraca.

1.2.2. Producción y venta de vinos.

D.8.Ḥisba.

1.2.3. Penalización por estafa en el zoco.

D.1.Ḥisba.

1.2.4. Venta en zocos construidos sobre tierra usurpada.

D.2.Mezquitas y viviendas.

1.2.5. Venta con defecto.

D.1/2/3/4/5/9/10. Medicina: Derecho a devolución.
Defecto oculto o manifiesto.

D.6. Medicina: Venta con exoneración de defectos.

1.2.6. No vigencia de la ley islámica en **Dār al-Ḥarb.**

D.15. Ahl al-Ḏimma.

1.3.Instrumentos legales de la Economía.

1.3.1. El Contrato:Ŷaᶜala y Uŷra.

D.8.Medicina.

1.3.2. La sociedad comanditaria.

D.10.Ahl al-Ḏimma.

D.11.Ḥisba.

1.4. Uso y abuso en la propiedad.

1.4.1.Usufrúcto.

D.7. Ahl al-Ḏimma.

1.4.2. Expoliación de la propiedad.

D.13. Mezquitas y viviendas.

1.4.3. Usurpación.

D.5. Ahl al-Ḏimma.

D.2/22 Mezquitas y viviendas.

D.16. Penales.

1.4.4. Agresión material a la propiedad.

Vease capítulo del daño al vecino.

1.4.5. El depósito.

D.3. Ahl al-Ḏimma: Garantía de lo depositado.

D.11. Ḥisba: Mezcla de lo depositado.

1.4.6. Propiedad del espacio aéreo.

D.15. Mezquitas y viviendas.

1.5. Propiedades de los d̲immies.

1.5.1. Propiedad de la ŷizya.

D.12 Ahl al-D̲imma.

1.5.2. Bién habús del d̲immī en conflicto con el del musulmán.

D.8/12 Ahl al-D̲imma.

1.5.3. Propiedad de un esclavo que pretende ser libre ymusulmán.

D.3/4. Ahl al-D̲imma.

1.5.4. Litigio por una propiedad entre musulmanes y d̲immīes.

D.7/5 Ahl al-D̲imma.

1.5.5. Propiedad de monjes.

D.6 Ahl al-D̲imma.

1.5.6. Construcción y reparación de iglesias.

D.11 Ahl al-D̲imma.

III. CUESTIONES DE FE.

1.1. Apostasía.

D.1/2 Ahl al-D̲imma.

1.2. Injuria al Profeta y a Dios.

D.9 Ahl D̲imma.

D.9 Ḥisba.

D.1/2/3 Herejes.

1.3. Juramento en falso.

D.14 Ahl al-Ḏimma

1.4. Respeto a los cementerios.

D.13 Ahl al-Ḏimma.

D.13 Ḥisba.

IV. DERECHO PENAL.

1.1. Adulterio.

D.20 Penales.

1.2. Bandolerismo y asalto.

D.5/11/15/17/18/19 Penales.

1.3. Indemnización por sangre(**diya**), petición de venganza del **wālī**, juramento(**qasāma**).

D.1/2/3/11/12/13/19 Penales.

1.4. La herida.

D.5/17/19 Penales.

1.5. La calumnia.

D. 20 Penales.

1.6. La prisión.

D.1/4/6/14/11/15 Penales.

V. MATERIA JURIDICA.

1.1. El proceso.

1.1.1. La demanda.

D.10/11/12/ Mezquitas y viviendas Demanda en un litigio de bienes inmuebles.

D.1/2/3/15/13 Penales. Demanda criminal.

D.1-6,9-14 Medicina. Demanda por defecto en la compra de bienes muebles.

D.8/9 Penales. Demanda recíproca.

D.9 Penales. Falsedad de la demanda.

D.22 Mezquitas y viviendas.

D.6/14/15 Ḏimmīes.

D.6 Penales. Recurso a mazālim.

D.1/2 Ḥisba Demanda del muḥtasib ante el juez.

1.2. La prueba testimonial.

1.2.1. Testimonio de adules.

D.10/11/12 Mezquitas y viviendas.

1.2.2. Testimonio de mujeres.

D.1 Medicina.

1.2.3. Testimonio no adul,del populacho.

D.3/8 Penales.

1.2.4. Testimonio de probidad del acusado de asesinato.

D.4/6 Penales.

1.3. La prueba o el indicio probatorio.

1.3.1. Bayyina.

D.5 D̲immīes.

D.10/11 Mezquitas y viviendas.

1.3.2. ᶜAqd al-istirᶜā'.

D.5/7 Ḍimmīes.

D.16 Penales.

D.2 Ḥisba.

D.10 Mezquitas y viviendas.

D.14 Medicina.

1.3.3. Equivalencia de pruebas.

D.12 Medicina.

D.16 Penales.

1.3.4. Presunción(ṣubha).

D.11/12 Mezquitas y viviendas.

D.20 Penales.

1.3.5. al-Lawṯ.

D.3/12 Penales.

1.4. Temas varios.

1.4.1. Prioridad de la palabra de una de las partes litigantes.

D.1 Medicina.

D.3/4/10/D̲immīes.

D.11 Ḥisba.

1.4.2. Ejecución del decreto.

D.3 Herejes.

D.14 Medicina.

1.4.3. Decreto en ausencia del demandado.

D.14 Medicina.

1.4.4. Aplicación del tormento al litigante pendenciero.

D.13 Mezquitas y viviendas.

1.4.5. Derecho que adquiere el daño con el paso del tiempo.

D.13 Ḥisba.

D.21 Mezquitas y viviendas.

1.4.6. La mayoría de edad.

D.7 Ḥisba.

D.1/2 Dimmīes.

1.4.7. La representación o abogacía.

D.5/6 D̲immīes.

D.3/14 Mezquitas y viviendas.

D.13 Penales.

ESTUDIO

JURIDICO

D.1.

Se plantean en este documento 3 cuestiones:

1.- La plantación de árboles en las mezquitas.

2.- ¿Se arranca el árbol si está plantado?

3.- ¿Es lícito comer de los frutos del árbol?

Al-Awzāᶜī considera lícito (*mubāh*) la plantación de árboles en las mezquitas y permite, basándose en ello, comer los frutos de este árbol. No se arrancará árbol alguno, salvo que produzca un perjuicio[1].

Los ḥanafīes consideran lícito la plantación de árboles en la mezquita, si ello representa un beneficio para la mezquita, como por ejemplo que sea plantado para absorber la humedad del suelo que pone en peligro los cimientos de la mezquita.

De ello se deriva que, si es el propio árbol el que produce daño a la mezquita, o va en menoscabo de la función propia de ésta, se considera execrable (*makrūh*) y puede ordenarse arrancar el árbol y no comer de sus frutos.

También se execra si se planta el árbol con intención de imitar los lugares de cultos no musulmanes[2].

Los *šāfiᶜīes* se dividen ante la cuestión, tenemos dos opiniones en esta escuela:

1.- Los que consideran execrable la plantación de árboles en la mezquita, pues quitan espacio a los que oran, es decir, va en menoscabo de la función propia de la mezquita, y, además, no se encuentra el ejemplo de esto en los antecesores.

2.- Los que consideran prohibido (*ḥarām*) la plantación de árboles en la mezquita, porque quitan espacio a la mezquita para que se ore en ella y atraen las impurezas

a la mezquita como, por ejemplo, la de los excrementos de pájaros.

En base a esto se considera un deber arrancar los árboles, si estuviesen plantados, y se prohíbe comer los frutos de estos árboles, salvo en caso de necesidad. Este segundo punto de vista lo adoptaron los alfaquíes más tardíos en la escuela[3].

Los *ḥanbalīes* no permiten plantar árboles en las mezquitas según un texto que procede del imán Aḥmad b.Ḥanbal.

No es lícito, por tanto, comer los frutos de estos árboles, si se hallasen plantados, y le está permitido al imán de la mezquita arrancarlos, y ello por las mismas razones que dan los *šāfiᶜīes*.

Se encuentra en esta escuela una opinión débil, de poca consistencia, que considera el asunto execrable solamente, no prohibido (*ḥarām*)[4].

CONCLUSION:

La plantación de árboles en la mezquita se considera:

1.- Permitido (*mubāḥ*) por la escuela de *al-Awzāᶜī*.

2.- Prohibido (*ḥarām*) en la escuela ḥanbalī, y parte de los *šāfiᶜ*ies.

3.- Execrable (*makrūh*) en la escuela *mālikī*, *ḥanafī* y algunas opiniones de los *šāfiᶜcī*es y *ḥanbalī*es.

Quienes se inclinaron por la licitud de los árboles se basan en la falta de textos en Corán y sunna que lo prohiba.

La opinión contraria se basa en la consideración del daño que se produce a la mezquita con ello, falta de espacio, impurezas, menoscabo de la función de la mezquita, además de la no existencia de precedentes en los antecesores.

D.2.

Se plantean tres cuestiones en este documento:

1.- Licitud de orar en el zoco.

2.- La oración en un lugar que se sabe ha sido usurpado a su dueño.

3.- Licitud del comercio en tierra usurpada.

Todas las escuelas establecen, como condición necesaria para que la oración sea lícita en un lugar, que éste cumpla con los requisitos de limpieza (*ṭahāra*).

Así pues, algunos consideran que si el zoco está limpio, la oración está permitida. Pero, según el *hadiz* que transmite Ibn Hurayra, del Profeta, la oración en casa y en el zoco tiene 25 veces menos valor que en la mezquita, pues el mismo Gabriel señaló el zoco como lugar de pecado, pero esto no quiere decir

que la oración no sea válida en él[6].

En cuanto a la licitud del comercio en un zoco establecido en tierra usurpada, es totalmente ilícito[7].

Dice el Corán:

"¡Creyentes! No os devoréis la hacienda injustamente unos a otros. Es diferente si comerciáis de común acuerdo..."

Ibn Hurayra transmite del Profeta:

"Lo que pertenece al musulmán es sagrado (*ḥarām*) para el musulmán: su sangre, sus bienes, sus mujeres (*hirs*)"[8].

La usurpación no da ningún derecho al usurpador sobre el objeto, incluso con el paso del tiempo, si se usurpase la tierra y se construyese sobre ella o se siembra en ella , se destruirá la construcción o la siembra, porque dijo el Profeta:

"Lo que enraizó con injusticia no adquiere ningún derecho"[9].

ḥanafīes.

La oración en un zoco sobre tierra usurpada es válida, pues el que sea la tierra usurpada no incide sobre la validez de la oración, que sólo requiere un lugar limpio de impurezas materiales. Pero, sin lugar a dudas, es preferible la oración en tierra no usurpada[10].

Mālikīes.

Es lícita la oración en todo lugar limpio de impurezas, así que es lícita la oración en los zocos que reúnan estas condiciones.

Reprueba Mālik la oración en las sinagogas y en las iglesias, salvo que sea por necesidad, a causa de la impureza que hay en éstas, como reprueba la oración en los cementerios antiguos, no en los nuevos, a causa de los huesos de los muertos que pueden hacer el lugar impuro. Se considera mejor (***mustaḥabb***) la oración en la tierra y sobre la hierba.

La oración en tierra usurpada es lícita y válida[11].

šāfi^c ies.

Consideran reprobable la oración en los zocos. Si fuese sobre tierra usurpada, se considera la oración en sí, válida ante Dios, pero está prohibido por consenso orar en tierra usurpada. Y hay divergencia con respecto a la recompensa alcanzada ante Dios. No hay que repetir la oración, dado que se considera válida[12].

ḥanbalīes.

Se considera válida la oración en los zocos siempre que el lugar de la oración sea a un lado del camino,no en medio.

Se hace excepción de los lugares impuros o de poca limpieza, como el cementerio, las letrinas, los baños,etc.

En cuanto a la oración en tierra usurpada es nula, salvo la oración del viernes y algunas de las

oraciones voluntarias, como *ṣalāt al-istisqā'*[13].

CONCLUSION.

La oración en el Islam es lícita únicamente en lugares limpios: "Me pusiste la tierra buena, pura, como mezquita[14]".

En cuanto a la oración en el zoco, algunos la consideran inválida si hay una mezquita o aljama cerca, por lo que en ello hay de impurezas y ruidos que impiden el estado de oración. Pero el Profeta permitió la oración en los zocos, por ello se considera en todas las escuelas válida y los *šāfiᶜī*es la consideran reprobable.

Si la tierra es tierra usurpada o no se conoce quiénes son sus dueños, y se sospecha de la condición ilegal de éstas, Ibn Ḥanbal prohibe la oración en ellas y se considera oración inválida. Mientras que los *šāfiᶜī*es la consideran prohibida, pero una vez hecha

no se invalida, ni ha de repetirse. *Mālikīes* y *ḥanafīes* consideran la oración válida.

D.3.

Se plantea en este documento las siguientes cuestiones:

1.- La llamada a oración de madrugada (***faŷr***), siendo aún de noche.

2.- La llamada a oración sobre el tejado de la mezquita.

3.- Elevar la voz en la llamada a la oración del ***faŷr***, molestando al vecino.

4.- Repetición de la plegaria (***ibtihāl***) con invocación e ***istifqār***.

En cuanto a la llamada a la oración del amanecer, hay acuerdo en que están permitidas dos llamadas a oración al tiempo del amanecer, si bien los ḥanbalīes no lo consideran llamada a oración (***'iḏān***), sino anuncio de que se acerca la aurora (***faŷr***). La separación de tiempo entre la primera llamada y la

segunda es de alrededor de una hora, otros dicen que será el tiempo que lleva a un almuedano bajar y al otro subir.

En cuanto a la llamada a oración sobre el tejado de la mezquita, si esto produce daño a la mezquita, se prohibirá.

Dice el Corán: "Que solamente cuide del mantenimiento de las mezquitas de Dios quien crea en Dios y en el último Día, haga la azalá, dé el azaque y no tenga miedo de nadie más que de Dios[15]".

En cuanto a la licitud del ***Ibtihāl*** y el ***Istifqār*** al amanecer, dicen los ulemas que es innovación (***bida***^{c}), por lo que no se considera lícita. No se argumenta contra ello, porque el fundamento (***aṣl***) del ***Ibtihāl***, el ***Tadarru***^{c} y el ***Istifqār*** está contemplado en la ley islámica, como culto, pero la innovación es hacerlo a esta hora.

Abū-l-Haŷŷ, alfaquí mālikī, prohibía la loa durante la noche, pues aunque el culto sea bueno ha de

hacerse a su hora, en las situaciones que el Profeta fijó[16].

Los *šāfiᶜīes* consideran innovación la loa antes de la oración del amanecer[17]. Los **ḥanbalīes**[18] consideran que la llamada a oración antes del amanecer, la loa y el entonar himnos y elevar la voz en la invocación, en los minaretes o en otro sitio no está contemplado en la sunna. No se considera recomendable (*mustaḥabb*), sino innovación (***bidaᶜ***) reprobable, porque no se hizo en tiempo del Profeta, ni de sus Compañeros, ni existe un principio (*aṣl*) en el que basarse. Nadie tiene derecho a ordenar esto ni reprobar a quien no lo hace.

CONCLUSION.

La llamada a la oración antes de la aurora es recomendable (***mustaḥabb***) según la mayoría de los alfaquíes. Los **ḥanbalīes** la consideran llamada de atención, no llamada a oración (***'idān***). Elevar la voz

en exceso en la llamada a la oración del amanecer se considera reprobable (*makrūh*) e innovación (*bida*ᶜ).

D.4.

Plantea este documento la función de la mezquita: ¿es lugar de reunión para tratar de ciencia y elaborar fetuas?

Dice al-Zarkasī[19] que se considera bueno celebrar reuniones para tratar de ciencia en las mezquitas, de acuerdo con el hadiz que transmitió Ibn Māŷa de Abū Hurayra, del Profeta: "Quien entra en una mezquita para enseñar lo que se considera un bien o quien entra para aprender es como el que lucha (muŷāhid) por Dios".

Pero no está permitido leer las narraciones de los historiadores, ni vidas de profetas porque provoca la distracción de la mente (fitna).

Al-Gazālī[20] reprueba las reuniones de ciencia en la mezquita antes de la oración del viernes, según el hadiz transmitido por Abū Dāwūd e Ibn Māŷa en el que el Profeta prohibe esto, para que se centre el creyente en la oración y oiga con atención la prédica (*juṭba*).

Por otra parte, se prohibe cruzar por enmedio de

una reunión de alfaquíes y lectores del Corán como señal de respeto, pues el Profeta ha dicho:

"No se protege sino tres cosas: los alrededores del pozo, el espacio que necesita un caballo atado y el espacio que necesita un grupo de gente cuando se reúne[21]".

En cuanto a otras funciones de la mezquita, hay que señalar que su función principal es la oración y se distingue entre la mezquita y la aljama, en ésta última debe ser hecha la oración del viernes y la oración en ella vale por 500 hechas en la mezquita[22]

Otra función es el retiro ascético, sobre lo cual hay divergencia, los ẓāhirīes y los šāfiᶜīes dicen que no se debe hacer este retiro sino en la mezquita aljama, Ibn Ḥazm, entre otros, lo reducen a las tres grandes mezquitas de Medina, Meca y Jerusalen[23]. Mālik y Aḥmad b.Ḥanbal consideran reprobable el retiro ascético en las mezquitas[24].

Los esponsorios fúnebres son lícitos hacerlos en la mezquita, según un hadiz transmitido por ᶜĀ'iša, si bien hay una transmisión de Mālik en la que no se considera correcto, basándose en una transmisión débil de un hadiz del Profeta[25].

La celebración del matrimonio en la mezquita se considera aconsejable (**mustaḥabb**) según un hadiz transmitido por al-Tirmuḏī[26].

Se considera aconsejable no adoptar la mezquita como lugar para impartir justicia (**maŷlis al-quḍa'**)[27], sea grande o pequeña, según el hadiz en el que dice el Profeta:" Evitad que entren en vuestras mezquitas niños, locos y vuestros adversarios". Sin embargo, si dispusiera así el cadí, no hay inconveniente, el mismo califa ᶜUṯmān ejerció su función de juez en la mezquita. Mālik aprueba impartir justicia en la mezquita, que es algo que se viene haciendo desde antiguo.

No se execra, sin embargo, la reunión en la

mezquita para la fetua o la enseñanza de la ciencia o el Corán.

La aplicación de las penas coránicas en la mezquita o de cualquier otra pena no es lícito por la posibilidad que existe de contaminación de la mezquita con sangre,etc. Sólo la reprensión oral es lícita en la mezquita[28].

No conviene recitar poesía en la mezquita, si no es sobre el Islam o sobre la moral, otra cosa distinta está prohibido[29].

Conviene que la mezquita no sea lugar de oferta y demanda, de compra y venta ni de alquiler. Sin embargo, al-Šāfiᶜī dice que no execra la compra y venta en la mezquita. Se transmite en Ṣaḥīḥ de Muslim, por Abū Hurayra, que el Profeta dice que la mezquita no ha sido construida para comerciar en ella[30].

Tampoco han de establecerse gente a ejercer su profesión en ella, así pues, la labor del sastre en la mezquita está prohibido,etc[31]. El cadi ᶜIyāḍ

transmite, de algunos jeques, que el trabajo en la mezquita está prohibido, salvo aquello que va en beneficio de la religión como la enseñanza de las ciencias religiosas y la reparación de los instrumentos de la guerra (Ŷihād).

Dormir en la mezquita está permitido, según texto de al-Šāfiᶜī en al-'Umm. Mālik permite dormir en la mezquita a los visitantes que vienen de otros lugares, lo mismo dice Ibn Ḥanbal. Ibn ᶜAbbās lo permite sólo en caso de que sea para poder orar[32].

D.5.

Se plantea en este documento la cuestión de la limpieza de la mezquita.

No hay que mencionar aquí las condiciones de limpieza requeridas para entrar a una mezquita, como las abluciones, el no hayarse en estado de impureza, como es cuando se tiene la menstruación,etc. La suciedad material es fuente de impureza, por ello se execra la entrada de ganado en la mezquita o de niños y locos. La suciedad depositada en los alrededores (raḥba) de la mezquita es execrable, así como los excrementos.

Se considera aconsejable (**mustaḥabb**) barrer la mezquita y limpiarla, como transmite Abū Dāwūd y al-Tirmuḏī de ʿĀ'iša y en al- **Muṣnaf**[33] tomado de Yaʿqub b. Zayd se dice que el Profeta limpiaba el polvo de la mezquita con una hoja de palma.

En preservación de la mezquita está totalmente

prohibido escupir en la mezquita, y Mālik execra[34] comer en ella salvo 1 ó 2 trozos de pan, incluso en el patio (raḥba) de la mezquita, pues los insectos acuden, o desprende mal olor en caso de que no se desparrame. Ibn Māŷa transmite un hadiz del Profeta en el que se basan algunos para considerar lícito el comer en la mezquita, pues el Profeta comía pan y carne en ella.

D.6.

Plantea este documento la cuestión de la entrada de los niños en la mezquita.

En 'Iᶜlām al-Masāŷid de al-Zarkašī[35] encontramos la misma cuestión, sobre el dejar entrar a los niños en la mezquita.

Al-Qafal dice que la mayoría de los chicos representan un daño para la mezquita, por lo que es lícito prohibirles la entrada.

Al-Qurṭubī dice que algunos ulemas prohibieron enseñar en la mezquita, porque esto entra en el capítulo de la venta, ya que se le paga la enseñanza, y si fuese gratuita también se prohibe porque los niños no tienen cuidado y ensucian la mezquita.

En al-Muᶜŷam al-Kabīr de al-Ṭabarānī se encuentra el hadiz transmitido por Abū Umama en el que dice el Profeta: "Evitad que entren en las mezquitas los niños, los locos y vuestros adversarios, y no

eleveis la voz en ella, ni desenvaineis la espada, ni apliqueis la pena coránica (ḥudūd).

Pero no se prohibe (ḥarām), solo es execrable, pues se sabe que el Profeta giró en torno a la Kaᶜaba montando sobre un camello[36].

Al-Nāwawī prohibe la entrada de niños, locos y ganado o animales en la mezquita. En Šaraḥ de Muslim se dice que se les permite entrar si hay alguien que les vigila para que no ensucien, basándose en un hadiz del Profeta en el que éste entra en la mezquita con una niña[37].

D7\8.

Se plantea en estos documentos las siguientes cuestiones:

1. Adopción de puertas en la mezquita.

2. Si se adhosan tiendas a las paredes de la mezquita y son bien habús de la mezquita ¿es lícito transformarlas en puertas, especialmente si representase un daño para la mezquita?

3. ¿El daño adquiere derecho a existir con el paso del tiempo?

1. Es lícito abrir más de una puerta en las mezquitas. La finalidad de las puertas es facilitar el paso de los entrantes, y al cerrarse protegerán de la suciedad y crearán un espacio aislado de ruidos y distracciones para el culto[38]. Pero la puerta será eliminada si sirviese para que la gente tomase la mezquita como camino público, esta prohibición la

recoge, transmitida del Profeta, al-Ṭabarānī[39]. Pero se tiene prueba de que se adopta la mezquita como camino porque Al-Šāfiᶜī y los Compañeros permitían el paso a través de la mezquita al impuro y al infiel, en caso de necesidad, cuando la mezquita sea el camino para su casa[40].

2. No se permite abrir una puerta en la mezquita para dar paso a los peatones. La puerta ha de abrirse en beneficio de la mezquita.

En caso de que la puerta fuese para beneficio de la mezquita, ha de verse si realmente es un beneficio mayor que la tienda habus que se quiere convertir en puerta. Y esto según opinión de algunos alfaquíes, que consideran lícito cambiar un bien habús por razón de utilidad mayor. La mayoría de los alfaquíes prohiben hacer cualquier cambio al bien habús, no se puede cambiar la finalidad ni poner otra condición que la que puso el donante. Dice Ibn ᶜAbidīn: "Las condiciones que pone el donante han de ejecutarse si no contradicen la

ley, pues el dueño dispone a su voluntad y no se admite desobediencia[41]". Al-Ṣāwī, alfaquí malikí egipcio, dice igual, ha de dar el permiso el donador para cualquier cambio[42]. De igual modo dicen Ibn Yūsuf e Ibn Qudāma[43].

3. El daño que adquiere derecho por antiguedad ser comentado en D.21.

D9.

Diferencia entre la mezquita y la aljama.

Se plantea la cuestión de la posibilidad de adherir tiendas al muro de la mezquita.

Si existe daño en ello no es lícito. Si no existe daño, habría que distinguir entre mezquita y aljama. La aljama que no tiene anexos no se permite adherirle nada, porque el edificio necesita de este espacio (fina'). Si tuviese anexos, algunos alfaquíes permiten anexionar otras nuevas edificaciones e introducir madera en sus muros.

La mezquita es distinto, es lícito anexionarle edificios, habiendo una opinión débil en la escuela ḥanbalī que lo prohibe.

Los ḥanafīes dicen que no es lícito introducir vigas en el muro de las mezquitas aunque quien lo hiciese pagase un alquiler a la mezquita por ello o fuese un habús de la mezquita[44].

D.12.

Sólo hay que comentar al respecto el concepto de ᶜadāla en el Islam. La mayoría de los alfaquíes la define como una cualidad mayor del hombre musulmán, la probidad, para lo cual debe ser un hombre que cumpla con los deberes de la ley islámica y lo que ésta recomienda (mustaḥabb), además de evitar cualquiera de las cosas prohibidas y execrables (muḥarramāt y makrūhāt).

Abū Ḥanifa dice que es suficiente con que se manifieste claramente su seguimiento del Islam, y que no se le conozca ninguna falta grave[45].

Otra cuestión planteada es la aceptación de este testimonio y su validez:

1. Para Mālik, al-Šāfiᶜī, Aḥmad b.Ḥanbal y Dāwūd al-ẓāhirī dicen que el testimonio de un solo testigo ᶜādil, con el juramento del contendiente, es suficiente para decretar en materia de bienes, siguiendo un hadiz

de Muslim, en el que el Profeta sigue este proceder, y así lo recoge Mālik en al-Muwaṭṭa[46].

2. Abū Ḥanifa y al-Awzāʿī y la mayoría de los iraquíes no lo consideran suficiente para decretar, basándose en el Corán:

"Llamad, para que sirvan de testigos, a dos de vuestros hombres; si no los hay, elegid a un hombre y a dos mujeres de entre quienes os plazcan como testigos"[47].

O el hadiz: "Tus dos testigos o su juramento"[48].

D13.

Se plantea en este documento lo siguiente:

1.Transgresión por expoliación.

2. Pena al litigante pendenciero (malīḍ).

El objeto que se ha aniquilado debe ser indemnizado, pues dice el Corán: "Quien os transgredió, respondedle con la misma medida". Y dice el Profeta: "No dañar ni dañarse".

En este caso es imposible restaurar el daño en forma aunque sí en concepto, por la indemnización, que es, en la medida de lo posible, una negación del daño. Es obligatoria la indemnización de lo usurpado y de lo expoliado, parcial o totalmente, que se considera un daño mayor que lo primero[49]. Se debe indemnizar algo cuando se es el productor directo del daño o la usurpación, o la causa directa de la expoliación.

También se indemniza lo que tiene en su mano el usurpador y por causa inesperada se destruye o expolia. Si el objeto se pudiera medir, contar, o pesar se debe devolver la misma medida o número o peso del mismo género expoliado. Divergen con respecto a los objetos que no tienen semejante. Ibn Ḥanbal y Mālik dicen que se paga el valor de este objeto, sea animal,etc.

Al-Šāfiʿī y Abū Ḥanifa dicen que se indemniza con un objeto semejante, aunque nunca pueda ser igual, y se paga el valor del objeto en caso de que éste sea objeto único y exclusivo. Divergen las escuelas si se

trata de inmuebles, la mayoría dice que no se indemniza salvo en caso de usurpación[50].

Dice Ibn Ŷuzay[51] que hay 10 formas de agresión de los bienes propiedad de otro:

1. La usurpación.
2. El uso y beneficio de un objeto sin pagar a su dueño, lo cual es como la usurpación.
3. Destrucción y expoliación de un objeto. En este último caso, se indemnizará, sea la expoliación adrede o por accidente, o sea el expoliador causa directa o indirecta.
4. Robo.
5. Desfalco, fraude.
6. Traición.
7. Falsa demanda.
8. Juego de azar.
9. Soborno.
10. Timo.

Reprimenda (taᶜzir) con el golpe (ḍarb).

El castigo máximo de este tipo son 39 latigazos, lo mínimo son 3 golpes.

Los ḥanafīes dicen que hay 4 tipos de reprimenda:

1. En privado y por medio de palabras, así se hace con los ulemas.
2. Reprimenda pública, se lleva ante el juez, se hace así con gente noble.
3. El azote y la prisión, cuando se trata de gente normal.
4. Quien ha pasado por los pasos anteriores, se le considera delincuente y se le aplica el golpe (ḍarb).

El cadí debe aplicar la reprimenda al demandante si trae testigos que son, uno de ellos de la gente corrupta, y el otro no se sabe de su probidad, el cadí puede optar también por la prisión; pero si presenta dos testigos de los que no se sabe acerca de su probidad y se sospecha de ellos se encarcela al

demandante como prevención[52].

La reprimenda (taᶜzīr) es un castigo sin determinar, el cadí debe hacer la elección, la prisión, latigazos, golpe, sin que llegue a alcanzar las dimensiones de la pena coránica menor[53].

Los alfaquíes están de acuerdo en que quien se niega a cumplir con un deber, estando en su mano el hacerlo se le castiga, incluso con el golpe. Es el caso, como dicen los ḥanbalīes, de quien se hace musulmán estando casado con más de 4 mujeres o con dos hermanas, lo cual está prohibido por el Islam, se le castigar hasta que divorcie a una de ellas.

Los ḥanbalīes y šāfiᶜīes permiten la reprimenda económica, como la multa, pero no lo permiten los mālikīes y ḥanafīes.

D.14.

La mujer tiene derecho a poseer y disponer de sus bienes pero sólo despues de haber estado casada un año y demuestre su madurez dicen los mālikīes. La escuela šāfiᶜī, ḥanafī y ḥanbalī permite que disponga de sus bienes antes del matrimonio[54].

En cuanto a elevar una demanda, también tiene derecho a hacerlo pero la costumbre es que delegue en alguien (tawkīl).

La delegación es lícita por consenso (iŷmaᶜ) en caso del ausente el enfermo y la mujer. En caso del hombre que no está ausente ni enfermo Mālik y al-Šāfiᶜī permiten que haga delegación de sus asuntos, pero no lo permite Abū Ḥanifa añadiendo que tampoco es lícita la representación de la mujer que no esta ausente ni enferma.

El representante es toda persona que disfruta de su pleno derecho pero Mālik no considera lícito la delegación en una mujer en el contrato de matrimonio.

La delegación es lícita en asuntos de compra-venta, indemnización, divorcio, matrimonio, divorcio por parte de la mujer (julᶜ), pacto (ṣulḥ), en la limosna (ṣadaqa), la limosna legal (zakāt) o azaque la peregrinación en caso de que el que delegó haya muerto.

Es lícita la delegación en los litigios según Mālik en caso de confesión o de negación de la demanda.

Al-Sāfiᶜī no lo considera licito en caso de confesión[55].

D.15

Se plantea aqui la cuestión de la propiedad de las alturas y las profundidades de la tierra.

ḥanafíes.

Ambos son propiedad del dueño del terreno, que tiene de derecho a construir en sus alturas y cavar en lo que quiera. Y nadie más que él puede hacer uso de ello aunque no le perjudicase, pues está haciendo uso de una propiedad de otro.

Pero se prohibe vender los derechos de la altura y las profundidades porque no es un bien ni una cosa que se pueda poseer independiente del terreno al que pertenece.

Se cita en la claúsula nº 1195 de Maŷalla al-Aḥkām al-ʿAdaliyya[56] que está prohibido hacer aleros sobre el espacio aereo del vecino.

Pero si el dueño de un bajo vendiese su techo sería correcto, incluso si se destruyera el bajo,

tendría derecho el otro comprador a construir sobre el piso una vez reconstruido.

Mālikíes

El propietario del terreno tiene derecho a construir en las alturas y cavar en las profundidades lo que quiera siempre que no dañe a nadie con ello.

Si la casa estuviese en un callejón con salidas, está permitido hacer salientes a la casa, aleros balcones etc., porque lo hacen sobre el camino púbico, pero si la casa estuviese en un callejón sin salida se debe pedir permiso a todos los habitantes del callejón que son los dueños del espacio aereo.

Los mālikīes consideran el espacio aereo que hay sobre una casa bien y propiedad de ella, y por lo tanto puede venderse y comprarse[57].

Šāfiʿīes

La propiedad de una tierra da derecho, al uso de las alturas y los bajos de ella, pero dentro de los

límites que impone el no dañar al vecino.

No está permitido la compra y venta de este derecho porque no es un bien ni propiedad independiente de la tierra o edificio que se posee es algo inseparable de ella.

En la escuela hay quien dice que es una propiedad del dueño de la tierra[58].

Ḥanbalīes

Consideran las alturas y los bajos una propiedad, por lo cual se puede vender o vender el derecho de uso.

No se puede, por tanto, entrar y transgredir la propiedad de otro. Tampoco se pueden hacer salientes o balcones a la calle si no es con permiso del imán, siempre que no dañe a nadie[59].

D. 16.

Se plantea aquí la cuestión del daño al vecino.

Los alfaquíes están de acuerdo en los siguientes puntos al respecto:

1. Respeto a la seguridad del vecino, no hay derecho de prender fuego en la casa de uno un día en que el viento es intenso y puede prender la casa del vecino.

2. Puede impedir el viento y la luz al vecino a causa de alguna modificación que haga en su propiedad y que afecta al vecino en este aspecto, pero si lo hiciera solamente por dañarle se le prohibiría.

3. Se permite un daño al vecino si con este daño se evita un daño mayor.

4. Entre vecinos de pisos no le está permitido al vecino de arriba o al de los bajos hacer algo en su propiedad que dañe al otro.

Divergen los alfaquíes en los siguientes puntos:

1. Los ḥanafíes del Iraq, los šāfi'íes y una

transmisión de Ibn Ḥanbal dice que se prohibe al vecino hacer cualquier cosa en su propiedad si daña con ello al vecino[60].

2. Los ḥanafīes egipcios Abū Yūsuf y algunos šāfiᶜīes distinguen entre daño grande al vecino, que está prohibido hacerlo, y el daño no excesivo se permite[61].

3. Los mālikīes, Ibn Ḥanbal, en la transmisión más reconocida, y algunos šāfiᶜīes dicen que se prohibe disponer de la propiedad si se produce un daño grande al vecino, o un daño pequeño, pero intencionado; o si el daño que se le produce al vecino va a ser mayor que el daño que se le va a producir al dueño de la propiedad con la prohibición de que disponga de su propiedad, pero si va a ser menor se le permite al dueño de la propiedad causar el daño al vecino[62].

Así pues, todos los alfaquíes concuerdan en prohibir el daño excesivamente grande al vecino, así como el daño intencionado, aunque sea poco, y divergen

en el caso en que choque el derecho del propietario de disponer de su propiedad y el derecho del vecino a no ser dañado, en caso del daño no intencionado y que no es excesivamente grande.

D.17 y 20.

Se plantea la cuestión de la disminución del valor de un negocio a causa de la propiedad del vecino.

Sin embargo, este hecho no está contemplado en el capítulo del daño, pues como dice algún alfaquí, en ese caso, toda competencia estaría prohibida.

D.17 es el documento que mejor expone la teoría del daño entre vecinos segun la ley islámica. Se explicará en Comentario Socio-Histórico.

D. 21.

Se plantea la cuestión del daño que adquiere derechos con el paso del tiempo.

Malikīes

Cita Ibn Sahl en su documento que los ulemas tienen 3 opiniones al respecto:

1. El derecho no adquiere derecho con el paso del tiempo salvo que sea el daño más antiguo que lo dañado.

Esto lo dice Ibn Ḥabīb al explicar el hadiz del daño.

2. Ibn Abī Zamanīn dice que el daño es de dos tipos:

A) El que es siempre el mismo daño, no aumenta con el paso del tiempo. Este adquiere derecho si se produjo el daño en presencia del dañado y éste no demandó su derecho, sino que se calló y dejó pasar un largo periodo de tiempo.

B) El daño que aumenta y progresa con el paso del

tiempo, como una peletería o una letrina construida en la vecindad. Este no adquiere ningún derecho, se ha de poner fin a él.

3. El daño adquiere derecho con el paso del tiempo. No dan detalle ni razones los que dicen esto, que son Aṣbag Ibn Faraŷ, ʿIsā Ibn Dinār, Saḥnūn, Ibn Lubāba, ʿAbd Allāh b. Yaḥyà, Ayūb b. Sulaymān, y Muḥammad b. Walīd.

Pero divergieron con respecto al periodo de tiempo por el que el daño adquiere derecho:

1. Saḥnūn y Aṣbag dicen que 4 años.
2. ʿAbd Allāh b. Yaḥyā, Ayūb b. Sulaymān, MuḤammad b. Walīd, y una transmisión de Aṣbag dice que 10 años.
3. Ibn Lubāba y otra transmisión de Aṣbag dice que más de 20 años[63].

Ḥanafīes

El paso del tiempo no hace al daño adquirir derecho alguno, pero la demanda no se oye pasado 15

años, así pués judicialmente no hay vía contra el daño. Otra opinión dice que sí adquiere derecho si el dañado está presente al causarse el daño y no presenta la demanda, salvo en caso de que el dañado sea un huérfano, o el heredero del bien dañado, o se trate de bien habús.

Se determinó el tiempo en el que, según el tipo de daño, la demanda no puede ser presentada y es: 36 años, 33 años, 15 años, 3 años[64].

Ḥanbalīes.

Considera Ibn Taymiyya, y su discípulo Ibn al-Qayyim, que el paso del tiempo hace adquirir derecho al daño y no se oirá la demanda[65].

Se plantea aquí la excusa por ignorancia. Ibn Sahl cita las opiniones divergentes de los mālikīes. Ibn al-Qāsim y Saḥnūn aceptan la excusa por ignorancia, si se presenta la prueba (bayyina) de ello. Aṣbag no lo acepta, aunque se presente prueba de ello.

NOTAS:

1. AL-ZARKAŠĪ: 'Iᶜlām al-Masāŷid, p. 341.

IBN ᶜABIDĪN: Radd al-Muḥtār, Vol. I, p. 661.

2. IBN AL-HUMĀM: Fatḥ al-Qadīr, Vol. 1, p. 420.

IBN NUŶAYM: Al-Ašbāh wa-l-naẓā'ir, p. 370.

IBN ᶜABIDĪN: Radd al-Muḥtār, Vol. 1, p. 661.

3. AL-ZARKAŠĪ: 'Iᶜlām al-masāŷid, p. 341.

4. IBN QUDĀMA: Al-Mugnī, Vol. 6, p. 30.

AL-MARDĀWĪ: Al-Anṣāf, Vol. 7, p. 113.

5. Al-^{c}AYNĪ: ^{c}Umdat al-Qāri'. Šarh Ṣaḥīḥ al-Bujārī, Vol. 4, pp. 258-60.

6. AL-ZARKAŠI: 'I^{c}lām al-masāŷid, p. 384.

7.El Corán, 4, 29. Trad. J. Cortés.

8. AL-SUYŪṬĪ: Al-Ŷāmi^{c} al-Ṣagīr, Vol. 5, p. 11. Apud Fayḍ al-Qadīr li-l-Manāwī.

9. AL-BIŶARMĪ: Tufhat al_Habīb, Vol. 3, p 143.
   Al-BAHŪTĪ: Kisāf al-Qināᶜ, Vol.4, p.111.
   AL-MAWṢILĪ: AL-Ijtiyār, Vol.2, p.332.

10. IBN ᶜĀBIDĪN: Radd al-Muḥtār, Vol.1, p.381.

11. IBN ᶜABD AL-BARR: K.al-Kāfī, Vol.1, p.209.
    IBN RUSD: Bidāyat al-Muŷtāhid, Vol.1, p.117-8.

12. AL-NĀWAWĪ: Al-Maŷmuᶜ.Šarḥ al-Muhaddab, Vol.3, p.154.
    AL-RAMBLĪ: Nihāyat al-Muhtaŷ, Vol.2, p.63, 65.
    AL-JAṬĪB: Mugnī al-Muḥtaŷ, Vol.1, p.203.

13. IBN QUDĀMA : Al-Mugnī, Vol.2, p. 51-2.
    AL-MARDAWĪ: Al-Ansaf, Vol.1, p. 489-94.
    IBN RAŶAB: Al-Qawā'id fī-l-Fiqh al-Islāmī, p.12.

14. MUSLIM: Ṣaḥīḥ, apud AL-NĀWAWĪ, Vol.5, p.3.

15. El Corán, 9, 18. Trad. J. Cortés.

16. AL-JAṬṬĀB: al-Dīn Al-Ṣāliḥ, Vol. 2, p.81, pp. 96-7.

17. AL-JAṬṬĀB: Al- Dīn al-Ṣāliḥ, Vol. 2, p. 82, 96-7.

18. AL-BAHŪṬĪ: Kišāf Al-Qināᶜ, Vol. 1, p. 243.
    IBN AL-ŶAWZI: Talbīs Iblīs, p. 137.

19. 'Iᶜlām al-Masāŷid, p. 328.

20. Al-Ihyā', Vol. 2, p. 142.
    AL-ZARKASI: 'Iᶜlām al-Masāŷid, p. 328-9.

21. AL-MAWARDI: Ahkām al-Sultaniyya, p. 163.
AL-ZARKASI: 'Icläm al-masaŷid, p. 394.

22. AL-ZARKASĪ: 'Icläm al-masaŷid, p.376.

23. AL-ZARKASĪ: 'Icläm al-Masaŷid.p.p.386-8

24. AL-ZARKASĪ: 'Icläm al-Masaŷid, p.328.

25. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, pp.351-2.

26. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, p.360.

27. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, pp.370-1.

28. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, pp.371-2.

29. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, pp.322-3.

30. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, pp. 324-5.

31. AL-ZARKASĪ: 'Icläm al-Masaŷid, pp.325-8.

32. AL-ZARKASĪ: 'Icläm al-Masaŷid, pp. 305-8.

33. Posiblemente de Al-Hāfiz Abū Bakr cAbd Allāh b. Muhammad b. Abī Šayba según Al-Zarkašī, Opus cit. p.335,n.4.

34. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, p.329.

35. p.327.

36. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, p.312.

37. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, p.313.

38. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, pp.382-3.
AL-cAYNĪ: cUmdat al-Qāri', Vol.4, pp.247-8.

39. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, p.356.

40. AL-ZARKAŠĪ: 'Icläm al-Masaŷid, p.316.

41. IBN cABIDĪN: Radd al-Muhtār, Vol.4, p.356

42. AL-ṢAWĪ: Bulgat al-Sālik, Vol. 2, p.305.

43. AL-SIRĀZĪ: Al-Muhaddab, Vol.1, p.445.
IBN QUDĀMA: Al-Mugnī, Vol.6, p.40.

44. IBN ᶜABIDĪN: Radd al-Muhtār, Vol.4, p.358.
IBN QUDĀMA: Al-Mugnī, Vol.4, p.376-7.

45. IBN RUSD: Bidāyat al-Muŷtahid, Vol.2, p.462.

46. pp.396-8.

47. El Corán, 2, 282.

48. IBN RUSD: Bidāyat al-Muŷtahid, Vol. 2, p.468.

49. AL-KASĀNĪ: Badā'iᶜ al-ṣanā'iᶜ, Vol.7, pp.164-5.

50. IBN QUDĀMA: Al-Mugnī, Vol.5, p.177.
IBN RUSD: Bidāyat al-Muŷtāhid, Vol.2, p.316.
SAHŪN: Al-Mudawwana, Vol.5, p.356.
AL-MUṬĪᶜĪ: Takmīla, Vol.13, p.286.

51. IBN AL-ŶUZAY: Al-Qawānīn al-Fiqhiyya, pp.334-5.

52. IBN ᶜABIDĪN: Radd al- muḥtār, Vol.4, pp.59-60, p.75.
AL-JURASĪ: Ḥašiyyat ᶜalā matn al-Jalīl, Vol.19, p.103.

53. AL-MUTĪᶜĪ: Takmila, Vol. 19, p.103
Ibn Al-QAYYIM: Al-Ṭuruq al-Ḥukmiyya , p.153.

54. IBN ŶUZAY: Al-Qawānīn al-Fiqhiyya, p.326.

55.Ibn RUSD: Bidāyat al-Muŷtāhid, Vol.2, pp. 301-3.

56. Al-ᶜATĀSĪ Jāled Muhammad: Šarah maŷalla al Aḥkām al-ᶜAdaliyya, Vol.5, pp.138-40. Ed, Hums-Siria.
Ibn ᶜABIDĪN: Radd al-Muḥtār, Vol.4, p.52.

57. AL-QARĀFĪ: Al-Furūq, Vol.6, p.15-16.
AL-DUSŪQĪ: Ḥāšiyya ᶜalā Šaraḥ-al-Kabīr, Vol. 3, p.14.

58. AL-ᶜABBĀDĪ: Al-Milkiyya fī-l-Sarīᶜa al-islāmiyya, Vol.1, pp.214-5.

59. AL-BaHŪTĪ: Kišāf al-Qinā[c], Vol.3, p.404
IBN QUDAMA: Al-Mugnī, Vol 6, p.365.

60. IBN ABIDĪN: Radd al-Muḥtār, Vol.5, pp. 443, 448-9.
AL-RAMLĪ: Nihāyat al-muḥtāŷ, Vol. 5, pp. 337-8.
IBN QUDAMA: Al-Mugnī, Vol. 6, p.388.

61. IBN QAWDĪ: Takmila Fatḥ al-Qadīr li-Ibn Humām, Vol.10, pp.310.
AL-ABBĀDĪ: Al Milkiyya fī-l-Šarī[c]a al-islāmiyya. Vol.2, pp.130-2.

62. IBN FARḤŪN: Tabṣīrat -al-Ḥukkām, Vol. 2, p.358.
IBN QUDAMA: Al-Mugnī, Vol. 6, p.388.
IBN HUMĀM: Fatḥ al-Qadīr, pp.336-8.

63. IBN SAHL: Al-Aḥkām al-Kubrā.
AL-HATTAB: Al-Mawāhib al-Ŷalīl, Vol.6, p.229.
AL-DUSŪQĪ: Ḥāšiyyat [c]alā Šaraḥ al-Kabīr, Vol.4, p.68.

64. IBN NUŶAYM: Al-Ašbāh wa-al-Naẓā'ir, pp.222,230.
IBN [c]ABIDĪN: Radd al-Muḥtār, Vol.5, p.420-1.

65. IBN TAYMIYYA: Maŷmu[c] al-Fatāwī, Vol.35, p.428.
IBN AL-QAYYIM: Al-Ṭuruq al-Hukmiyya, p.129-30.
AL-[c]ABBADĪ: Al-Milkiyya fī-l-Šarī[c]a al-Islāmiyya, Vol.2, pp.30-1.
AL-JAFĪF: Aḥkām al-mu[c]āmalāt, p.73.

D.1. Se plantea la validez del Islam del menor de edad.

Šāfiᶜīes.

No considera esta escuela el Islam del menor de edad como tal. El Islam por razón de que los padres lo son es un Islam válido y se tiene en cuenta la apostasía en este caso, pero no se encarcela ni golpea. Se basa en el hadiz transmitido por Abu Dāwūd: No se es responsable en 3 situaciones: El niño hasta que llegue a la pubertad[1].

Ḥanbalīes.

Considera esta escuela el Islam del menor de edad correcto, así como el que depende de los padres. Igual que los mālikīes dicen que quien reniega una vez llegado a la pubertad, se le pide que se arrepienta, dándole 3 días de plazo para ello, y si no lo hace se mata. En cuanto a quien se convierte siendo menor de edad y reniega siéndolo aún, no se toma en cuenta el que haya renegado y su Islam no se invalida.

Se transmitió de Aḥmad que se acepta la apostasía, si renegase, y no se obliga al Islam. Abū Bakr al-Jilālī, discípulo del imán Aḥmad, apoya esta opinión de su maestro, porque no tiene uso de razón y se aceptan sus palabras, sean de conversión o renegando.

En la escuela se decreta según la primera opinión.

Dijo Ibn Qudāma: El menor de edad no se mata, ya se diga que su apostasía es verdadera o no, porque no se le aplican los castigos, ni penas cornicas, no se le sentencia por adulterio, ni robo,etc. Cuando llegase a la pubertad, se le pide que se arrepienta y se le dan 3 días para ello, si no lo hiciera y se probase su apostasía se mata.

No se tiene en cuenta la causa original, si era musulman de origen y renegó, o si renegó antes de su pubertad, o si era infiel y se convirtió y luego renegó(4).

CONCLUSIÓN:

De hecho Ibn Sahl presenta el caso del ḏimmī menor de edad que se convierte al Islam y reniega después, porque es el caso de mayor duda en el reconocimiento de su Islam y de su apostasía.

Si hubiese apostatado y quisiese volver a su familia o muriese antes de la mayoría de edad, como es el caso del documento, siendo de origen no musulman, vemos que en la escuela malikī no se le tiene en cuenta el Islam ni la apostasía, pues el Islam se confirma exclusivamente con la mayoría de edad, dado que no pertenece por linaje al Islam.

Dependiendo de la apostasía, en caso de muerte del niño, se decreta la herencia para la familia ḏimmī, o para el Islam, pues no se heredan los de distinta religión entre sí por consenso (iŷmaᶜ), y el apóstata es como el infiel, divergiendo de ello la escuela ḥanafī.

El sindiq , si se arrepiente, lo hereda su familia musulmana, si no lo hiciese, sus bienes serían para el estado(**Bayt al-Māl**)[2].

D.3. **Se plantea aquí la cuestión del deber que tiene el amín, al que se le deposita algo, de indemnizar lo garantizado si se perdiese.**

El deposito(**idā**ᶜ) es un tipo de delegación(**wikāla**) que se restringe a los bienes.

ḥanafīes.

El amín indemniza lo que se le depositó si lo perdiese, lo estropease, lo mezclase con algo semejante sin que se pueda diferenciar lo depósitado, no lo cuidase como está acordado, también indemnizaría por el uso que hiciera del depósito, o si dijera: No tengo deposito, si lo roban, si viajase con él habiéndole prohibido su dueño que lo hiciera, salvo si el viaje fuese por estricta necesidad.

Mālikīes.

El depositado indemnizar el objeto del deposito cuando él sea la causa directa de su pérdida o lo estropee, lo mezcle con su semejante, lo use, lo cambie de lugar o viaje con él sin necesidad, lo ponga en manos de otro amín sin permiso del dueño, o lo envíe al dueño sin permiso de éste, o negase tenerlo probándose luego que lo tiene, o lo dejase perecer, o diese el depósito a otro sin permiso del dueño[3].

Šāfi^cīes.

Indemniza el depositado el depósito en 10 casos:

1. Que lo traslade de sitio sin necesidad.
2. Que se la dé a otra persona sin permiso del dueño.
3. Que viaje con ella pudiéndola devolver a su dueño.
4. Que niege tenerlo cuando lo pida el dueño.
5. Que muera sin dejar claro en su testamento a quien pertenece.

6. Que descuide el depósito dejándolo perecer.

7. Que no lo quiera devolver.

8. Que lo pierda u olvide.

9. Que lo use sin permiso del dueño.

10. Que desobedezca las órdenes con respecto al depósito que le dió el dueño[4].

Ḥanbalīes.

Se indemniza el depósito en los casos siguientes:

1. Que se ponga en lugar inapropiado.

2. Que no tenga cuidado de él.

3. Que se lo deposite a otro.

4. Que viaje con él habiéndoselo prohibido el dueño.

5. Que se la lleve al dueño sin permiso de éste y la pierda

6. Que la deje perecer sin advertir al dueño.

7. Que la use, salvo si el uso es para bien del deposito mismo.

8. Que niegue el depósito y después confiese.

9. Que la mezcle con algo semejante.

El principio jurídico es la no indemnización del amīn, según el hadíz de Ibn Bāŷa, salvo que haya transgredido lo prescrito en su cargo[5].

D.7. Se plantea en este documento lo siguiente:

1. Acta de caución(ᶜAqd al-Istirᶜā').

Istirᶜā' significa protección. Como tecnicísmo del derecho musulmán significa testimonio de algo que se ha visto y se conserva de memoria, no solo como testimonio escrito. Dice Ibn Farḥūn: "Deben conservarse de memoria los testimonios de istirᶜā' si el documento se hizo en base a ello".

No es lícito el acta de caución en la venta salvo en caso que atestigüe que fue una venta forzada. Es decir, se hace este documento cuando se está bajo

presión y se vende forzosamente, pero luego se podrá recuperar la propiedad tras presentar la demanda ante el juez.

Es lícito este acta de caución en el habús, donación, renuncia de derecho, etc.

Este contrato se diferencia del resto en:

1. Los testigos del contrato deben conservarlo de memoria.

2. No tiene efecto alguno sobre el demandado hasta que se pruebe y no se interpela al demandado sino después de esta prueba.

3. Es condición necesaria para que sea un documento válido que esté fechado.

4. Es un contrato que constituye semiprueba, como si fuese el testimonio de un solo testigo, esto lo observamos siguiendo los textos de Ibn Sahl.[6]

D7\8. Se plantea en estos documentos las siguientes cuestiones:

1. Adopción de puertas en la mezquita.

2. Si se adhosan tiendas a las paredes de la mezquita y son bien habus de la mezquita es lícito transformarlas en puertas, especialmente si representase un daño para la mezquita?

3. El daño adquiere derecho a existir con el paso del tiempo?

1. Es lícito abrir más de una puerta en las mezquitas. La finalidad de las puertas es facilitar el paso de los entrantes y al cerrarse proteger de la suciedad y crear un espacio aislado de ruidos y distracciones para el culto.(1) Pero la puerta sería eliminada si sirviese para que la gente tomase la mezquita como camino público, esta prohibición la recoge, transmitida del Profeta, al-Ṭabarānī(2). Pero se tiene prueba de que se adopta la mezquita como camino porque Al-Šāfiʿī y los Compañeros permitían el paso a través de la mezquita al impuro y al infiel en caso de necesidad, cuando la mezquita era el camino para su casa(3).

(1) AL-ZARKAŠĪ: ʾIʿlām al-Masāŷid,p.382-3.

AL-ʿAYNĪ: Umdat al-Qāri,Vol.4,p.247-8.

(2) AL-ZARKAŠĪ: ʾIʿlām al-Masāŷid,p.356.

(3) AL-ZARKAŠĪ: ʾIʿlām al-Masāŷid,p.316.

2.No se permite abrir una puerta en la mezquita para dar paso a los peatones. La puerta ha de abrirse en beneficio de la mezquita. En caso de que la puerta fuese para beneficio de la mezquita ha de verse si realmente es un beneficio mayor que la tienda habús que se quiere convertir en puerta. Y esto según opinión de algunos alfaquíes.

3. Visto anteriormente.

Diferencia entre ḥaqq y propiedad.

La diferencia entre ambos radica en dos aspectos:

1. La disposición que se puede hacer del bien. El ḥaqq significa que puede disfrutarse del bien pero no poseerlo, ni venderlo, ni donarlo, ni darlo en legado o herencia, con diferencia de los šāfiᶜīes que dice que sí se hereda. En suma, el ḥaqq es usufructo.

La propiedad por el contrario es la disposición completa del bien en el marco legal.

2. El objeto de ambos. El ḥaqq puede ser su objeto la propiedad pública, como los mercados, caminos, tierras muertas, etc.

La propiedad es cualquier objeto que sea susceptible de constituir un bien personal[7].

D.8 Plantea esta cuestión lo siguiente:

1. La teneduría y la propiedad. La teneduría (ḥiyaza) es tenencia (waḍc al-yad) y posesión (Īstilā').

Dicen los ḥanafíes que la teneduría no prueba la propiedad, pero impide oir una demanda contra el teniente. Prueba la propiedad en apariencia solamente. Los mālikíes consideran que es una causa de propiedad, por ello impide oir la demanda contra el teniente si el que pretende la propiedad estaba presente durante el tiempo de la teneduría y no demandó

nada.

Pero si se conoce su origen y éste no es correcto, como pueda ser la usurpación, o arrendamiento, o préstamo, no es lícito y no adquiere derecho de prescripción adquisitiva[8].

La teneduría será causa de la propiedad cuando se cumplan las condiciones siguientes:

1. El paso de 10 años.
2. Que el tenedor afirme la propiedad.
3. Disponer de ella no sólo beneficiándose sino gastando en ella.
4. Por costumbre (ᶜurf) se le atribuye al tenedor la propiedad del objeto.
5. Presencia del propietario original que conociendo su derecho guarda silencio.
6. Que no exista impedimento en la demanda de su derecho.

El periodo de 10 años para la prescripción adquisitiva se aplica en los inmuebles mientras que para los muebles es suficiente 2 años.

La prescripción adquisitiva se decreta en favor de los parientes del propietario original después de 40 años, o 50 años[9]

2. Causas de la propiedad en el derecho islámico.

Ḥanafīes.

La compra-venta, la dote de la boda, la indemnización por divorcio (julᶜ), herencia, la donación, la limosna, el legado, el habús, el botín, la revivificación de la tierra, la indemnización por asesinato, son algunas de la causas de la propiedad. También lo es la usurpación si el que usurpa transforma el objeto en algo más valioso que lo que usurpó[10].

Šāfiᶜīes.

Cita al-Suyūṭī 8 causas:

1. Compra-venta

5. Habús

2. Herencia 6. Botín

3. Donación 7. Revivificación de tierras

4. Legado 8. Limosna

Dijo Ibn al-Subkī que otras causas eran: La indemnización del asesinato, el objeto perdido si se encontrase, la cosa usurpada si se transformase en algo más valioso[11].

Mālikīes.

La ḥiyāza es razón de posesión para los mālikīes cuando se cumplen unas condiciones concretas:

1. Consideración del origen:

 1.1. Causas de su nacimiento o producción.

 1.2. Causas de la transacción.

2. Consideración de la existencia de voluntad o la no existencia:

 2.1. Motivos de opción, como la posesión de los bienes comunes a todos.

2.2. Motivos de obligación, herencia, contrato, etc[14].

3. Retracto en el habús. Habús temporal.

La mayoría de los mālikīes, šāfiᶜ'īes, ḥanbalīes, opinan que no hay posibilidad de retracto en el habús.

Dijo al-Qurṭubī: El retracto está en contra del concenso del Islam y del hadiz del profeta: "No se vende ni se hereda". Abū Ḥanīfa dice que se puede revocar el habús excepto en 3 casos:

1. Cuando es habús de la mezquita.
2. Cuando la autoridad, es decir, el juez lo hubiese decretado, pues en caso de no haberlo hecho no se considera habús correcto.
3. Si se donó el habús después de la muerte del que lo dona, pues se considera legado.

En cuanto a la posibilidad de un habús temporal todas las escuelas lo rechazan, salvo la escuela mālikī,

con la excepción dentro de esta escuela de Ibn 'Arfa'[10].

4. Testimonio de ḏimmī sobre el musulmán.

Los alfaquíes consideran condición indispensable para que se acepte un testimonio que el testigo sea musulmán.

Ibn Farḥūn dice que las cualidades indispensables son:

La mayoría de edad, el uso de razón, la libertad, el Islam, y la probidad.

Hay divergencia en 2 casos:

1. Si el musulmán muriese en el viaje dejando un legado en manos del ḏimmī, sin que haya mulsumán alguno con él.

2. Si se casa un musulmán con una ḏimmī.

La primera cuestión es lícita entre los compañeros del profeta, y algunos alfaquíes como Ibn

Hanbal. Abū Ḥanīfa considera lícito el testimonio de los ḏimmīes entre ellos.

Mālik y al-Šāfiʿī no consideran lícito ninguno de los 2 casos.

Sobre la segunda cuestión la mayoría de los alfaquíes consideran ilícito que los testigos de la boda no sean musulmanes[14].

Abū Ḥanīfa y Abū Yūsuf consideran que no han de ser necesariamente musulmanes[15].

D.9. Plantea esta cuestión:

1. La condena aplicada a quien injuria a Dios e insulta al Profeta:

¿Se le da la oportunidad de que se arrepienta o no?

En lo que respecta al insulto al Profeta se considera lícito dar esta oportunidad.

Hay una transmisión de Ibn Ḥanbal en la que se dice que no, que se mata directamente.

Mālikīes, Šāfiᶜīes y ḥanbalīes consideran a la mujer como al hombre iguales en este asunto. Abū Ḥanīfa, por el contrario, dice que se pide a la mujer que se arrepienta y no se mata. Se castigaría, en todo caso, con la cárcel, basándose en un hadíz del Profeta en el que prohibe matar a las mujeres.

El principio (aṣl) de este hadíz es que la recompensa o el castigo ha de ser en la otra vida, adelantándose en caso de que la persona represente un peligro social, y este no es el caso de la mujer. Sin embargo, las otras escuelas lo interpretan como refiriéndose a que se hace así en caso de guerra, pero no en lo que respecta a la apostasía.

Si el ḏimmī se arrepiente y se convierte al Islam no se condena, no ocurriendo así con el musulmán, a quien se matará siempre, o la mayoría de las veces, según el tipo de apostasía.

La injuria a Dios es diferente a la injuria al Profeta, la primera al ser Dios quien perdona o

castiga, se invalidaría la pena coránica tras el arrepentimiento; pero el insulto al Profeta obliga a aplicar la pena coránica que es el modo de hacer justicia entre los hombres[16].

La injuria al Profeta por parte de los ḏimmīes y cualquier cosa que perjudique al musulmán en su religión o sus cosas mundanas se considera ruptura del pacto, no obstante, algunos alfaquíes argumentan que la injuria al Profeta es mera demostración de lo que ya es reconocido antes de establecer el pacto con ellos, es decir, que son infieles[17].

D.10. Se plantea en este documento:

1. Divergencia entre las partes, el propietario del capital y el agente.

Ibn Sahl diverge en este documento de lo que es la opinión general en todas las escuelas y la de la Šūrā en este caso, que dice que la palabra es palabra del judío por las razones siguientes:

1. El judío afirmó que su profesión era la de corredor, de hecho esta afirmación es una prueba fuerte, si nadie la niega, y en ese caso tendría probidad y prioridad su palabra frente a la otra parte del litigio. Igual ocurre con el representate(**wakīl**) o a quien se da un depósito(**amīm**), su profesión misma le confiere probidad.

2. El juramento refuerza también su pretensión.

Al-Suyūṭī dice: Se cree al agente, porque el principio jurídico es la no indemnización cuando se ha perdido el dinero,etc. Pero se cree al dueño del capital cuando el capital no se ha perdido, porque es difícil pensar que aquel afirmará que era un préstamo si fuese una sociedad comanditaria, de la que puede seguir obteniendo beneficios[18].

2. Sociedades comanditarias(**Qirāḍ**).

Existían antes del Islam. Consiste en la dotación de un hombre a otro con un capital para que comercie con él. Se ha de establecer de antemano los

beneficios que recibirá el agente, que no puede ser más de 1\4, 1\3 o 1\2 del total de los beneficios. El agente no indemnizará las pérdidas del capital, salvo que sea portransgresión de las normas.

El capital ha de ser dinares o dirhams, no aceptándose objetos como ropa,etc., porque éstos tienen un valor distinto al momento de la entrega que cuando se finaliza el negocio, lo que dará lugar a que el capital y los beneficios sean desconocidos. En caso de que se entregue un objeto tendrá que ser valorado.

La escuela mālikī se inclina por la licitud de la entrega de objetos como capital. La entrega de oro y plata se considera lícita, según transmisión de Ašhab tomándolo de Mālik, pero Ibn al-Qāsim lo considera ilícito[19].

D.11. Construcción de iglesias y sinagogas en territorio islámico.

Hay tres tipos de lugares: Los que construyó el Islam(Dār al-Islam), los que estaban ya construidos y se ganaron por pacto(ṣulḥ) y los que se ganaron a la fuerza(ᶜunwat).

En los primeros y terceros está prohibida la construcción de templos. En los segundos se permite si se mencionó ello en el pacto, pues el pacto estribaría en reconocer que la tierra es de los dimmīes y el impuesto (jarāŷ) es de los musulmanes. Si el pacto se firmó bajo condición que la tierra es del estado y ellos deben pagar sólo el impuesto de capitación(ŷizy_a), tampoco tendrían derecho a construir templos.

Hay divergencia al respecto entre los mālikīes, pues se dice que en lo conquistado por pacto se tiene el derecho siempre de contruir en él, cuando no hay musulmanes habitando en el lugar.

Ibn al-Qāsim considera lícito construir templos en tierras conquistadas a la fuerza si el imán lo

permite.

En la tierra conquistada a la fuerza no se destruyen los templos, por orden expresa de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, se transformarán para que tengan otra utilidad, pero los que se deterioren con el paso del tiempo no se reconstruirán. Šāfiʿīes y Ḥanbalīes tienen dos opiniones, que se destruye y que no se destruye.

Entre los mālikīes, Ibn al-Qāsim dice que está permitido reparar los templos en tierra del Islam, e Ibn al-Māŷišun lo prohibe[20].

D.12. Se plantea en este documento lo siguiente:

1. La ŷizya.

Dice el Corán[21]:"!Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último día, ni prohiben lo que Dios y su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera! Hasta que humillados paguen el tributo(ŷizya) directamente".

El impuesto de capitación o ŷizya lo paga el infiel para gozar de protección bajo el estado islámico, protección de cualquier enemigo extranjero, contribuyendo así con sus bienes a la defensa del territorio islámico, que es ahora su territorio. También se dice que se considera un castigo al infiel, siendo un impuesto por el que compra su vida y adquieren derecho a establecerse en territorio islámico.

Es obligatorio para toda persona de sexo masculino, mayor de edad, libre y con uso de razón.

Actualmente algunos teóricos musulmanes consideran que en cuanto que los no musulmanes participan en el ejercito de la nación no ha de pagar el impuesto de capitación, pues están contribuyendo de otra forma a la defensa de la nación[22].

Según los mālikīes, ḥanbalīes y ḥanafīes se excusan los ciegos, los ancianos, los pobres que no tienen nada, y los enfermos crónicos y locos. Los

šāfiᶜīes no hacen excepciones y al pobre que no paga le consideran que tiene un débito que ha de pagar en cuanto pueda.

Ibn Ḥanbal considera que el agricultor no debe pagar este impuesto, porque no hace la guerra.

Con respecto a los monjes, los mālikīes y ḥanbalīes opinan que no deben pagar el impuesto de capitación, los šāfiᶜīes dicen que sí han de pagar. Los ḥanafīes hacen excepción con aquellos monjes que viven aislados, pero no con los que se mezclan con la gente[13].

Cantidad que ha de pagarse :

ᶜUmar decretó que el rico pagase 48 dirhams y el pobre 12 dirhams. Hanafíes y hanbalíes distinguen además el que tiene recursos medios, que habría de pagar 24 dirhams. Mālik dice que lo máximo que se pueda pagar son 4 dinares y lo mínimo 40 dirhams.

Ibn al-Qāsim dice que no se hace diferencia entre el pobre y el rico.

Al-Šᶜāfiᶜī establece el mínimo en 1 dinar, lo máximo no está determinado, el de recursos medios 2 dinares y el rico 4 dinares o más[4].

El impuesto de capitación no se aplica a todo el mundo, sólo a la "gente del libro" y a los zoroástricos. Es ilícito tomarla de los infieles de Qurayš, de los apóstatas y los paganos. Hay divergencia con respecto a los musulmanes de la península arábiga no musulmanes.

Hay distinción entre el impuesto de capitación en los territorios ganados a la fuerza y los ganados por pacto. En el primer caso la cantidad viene determinada por el Islam, aunque haya divergencia entre las escuelas, en el segundo caso se determina en el pacto.

Motivos de anulación de la ŷizya:

1. El Islam o la muerte, según mālikīes y ḥanafīes.

Los šāfiᶜīes dicen que se anula un año después de la muerte de la persona o un año después de su

conversión al Islam.

Los hanbalíes concuerdan con los anteriores.

2. Paso de un periodo de tiempo. Sobre ello divergen la mayoría de los alfaquíes.

3. Por razón de enfermedad, pobreza, y ancianidad.

4. Participación de los cristianos en la defensa del territorio islámico.

5. Incapacidad del estado islámico de proteger a los dimmíes[25].

2. Condiciones del bien habús.

1. Su uso y beneficio ha de ser permanente por ello ha de ser un bien no consumible. No pueden ser bien habús la comida, la bebida, pero sí lo puede ser el agua.

2. Que sea un objeto determinado específico.

3. Que sea el habús un objeto, no un beneficio o utilidad.

4. Que produzca beneficio ese objeto, y se determine un objetivo concreto para ese beneficio.

5. Que sea propiedad del que lo donó como habús[26].

La cuestión de nuestro litigio era la demanda de una tierra que se afirmaba ser de la **ŷizya** y había sido hecha habús en favor de una mezquita, si se probase que había sido usurpada antes de ser habús se decretaría la anulación del habús, pues éste no puede tener un origen ilegal.

D.13. El paso sobre las tumbas.

Mālikīes.

Estos permiten el paso sobre las tumbas en caso de necesidad, y execran que se pase sobre ellas si la tumba tuviese un saliente.

Así pues, si esto es lo prescrito a los musulmanes, con más razón se prescribe a los no

musulmanes[41].

D.16. Tutoría de los niños.

Ḥanbalīes.

En orden de prioridad, como sigue: La madre, la abuela, la hermana del niño por parte de madre y padre, la hermana de madre, la hermana de padre, etc.

Condiciones del tutor:

1. Que sea pariente con el que el niño/a no se pueda casar.

2. Si fuese mujer, que no estuviese casada con nadie extraño [illegible] al pequeño/a.

3. Que sea libre.

4. Con uso de razón.

5. Que sea de confianza y probidad.

6. Que sea musulmán.

Mālikīes.

En orden de prioridad como sigue: La madre, la abuela por parte de madre, la tía materna, la tía materna de la madre del niño, la tía paterna de la madre del niño, la abuela por parte de padre, el padre, la hermana del padre, la tía paterna, etc.

Condiciones del tutor:

1. Uso de razón.

2. Solvencia monetaria.

3. Probidad y confianza en su religión.

4. Ambiente adecuado.

5. Sin enfermedad infecciosa.

6. En caso de ser hombre se le exige que tenga una mujer que cuide del niño.

Šafiʿíes.

Considera 3 casos:

1. Cuando el niño tiene parientes de ambos sexos: La madre, la abuela materna, el padre, la abuela paterna, etc.

2. Cuando el niño tiene sólo parientes femeninos: La madre, la madre de la madre, las madres del padre, la hermana, la tía, la hija de la hermana, etc.

3. Cuando el niño tiene sólo parientes masculinos: El padre, el abuelo, el hermano de padre y madre, el hermano de padre, etc.

Condiciones del tutor:

1. El uso de razón.

2. La libertad.

3. El Islam.

4. Probidad.

5. Residencia en el país de origen del tutelado.

6. Pariente con el que no se pueda casar la tutelada.

Ḥanafīes.

Se prefiere por este orden:

La madre, la abuela materna, el padre, las madres del padre, la hermana de padre y madre, la hermana de madre,etc.

Condiciones del tutor:

1. Uso de razón.

2. Libertad.

3. Solvencia y capacidad para el cargo.

4. Sin enfermedad contagiosa.

5. No ser un pariente con el que se pueda casar el tutelado.

Vemos que la condición del Islam solo la ponen los ḥanbalīes y šāfiʿīes[28].

NOTAS:

1.IBN ABD AL-BARR: Al-Kāfī,Vol.2,1090-1.

AL-SUYŪṬĪ: Al-Ašbāh wa-l-naẓā'ir ,p.221,443/224,517.

AL-ŶAZIRĪ: Al-Fiqh ᶜalà al-maḏāhib al-arbaᶜa, Vol.5,p.376.

IBN QUDĀMA: Al-Mugnī,Vol. 9,p.13.

2.IBN QUDĀMA: Al-Mugnī,Vol.9,pp.13-6.

AL-ŶAZIRĪ: Al-Fiqh ᶜalà al-maḏāhib al-arbaᶜa,Vol.5,pp.435-6.

IBN AL-ŶUZAY: Al-Qawānīn al-Fiqhiyya,p.399.

3.AL-SAWĪ: Bulgat al-Sālik,Vol.2,p.193.

AL-KASĀNĪ: Badā'Iᶜ al-Sanā'Iᶜ ,Vol.7,pp211-4.

AL-DARDĪR: Al-Šarah al-Sagīr,Vol.2,pp.199-204.

4.AL-DIMAŠQĪ: Kifāyat al-Ajbar,Vol.2,p.7-10.

5.AL-BAHŪTĪ:Al-Rawḍa al-Murbiᶜ, Vol.2,pp.229-31.

AL-ŶAZIRĪ: Al-Fiqh ᶜalā al-maḏāhib al-'arbaᶜa,Vol.3,pp.253-8.

6. IBN FARḤŪN: Ṭabṣirat al-Ḥukkām, Vol. I, p.207 y Vol.II, p.2,5.

7. AL-ᶜABBĀDĪ: Al-Milkiyya fišariᶜa al-islāmiyya, Vol.I, pp. 167-8.

ABU ZAHRA: Al-Milkiyya wa-naẓariyya, p.70,83.

8. IBN ᶜABDĪN: Al-Ḥāšiyya, Vol.IV, pp. 419-23.

AL-YŪBĪ: Muḥadarāt fī-l-fiqh. Al-Ḥiŷaza, pp.22-3.

9. AL-QARĀFĪ: Al-Furūq, Vol. IV, p.74.

10. IBN NUŶAYM: Al-Ašbāh wa-l-naẓā'ir, p.346

11. AL-SUYUTĪ: Al-Ašbah wa-l-naẓā'ir, p. 317

12. AL-ᶜABBADĪ: Al-Milkiyya fī-l-Šariᶜa al-islāmiyya, Vol. II, p.30.

13. IBRāHĪm, Aḥmad: Aḥkam al-Muᶜamalāt, p.313.

AL-SIRBĪnĪ: Mugnī, Vol.2, p.377.

Al-BAHŪṬĪ: Kišāf al-Qināᶜ, Vol.6, p.254.

AL-NAFARAWI : al-Fawākih al-Dawanīn, Vol.2, p.225.

14. IBN ʿARABĪ: Aḥkām al-qur'ān, Vol. II, p. 733.

15. IBN AL-HUMĀN: Fatḥ al-Qadīr, Vol. III, p.203

AL-DARDĪR: Šaraḥ al-Ṣagīr, Vol. I, p. 375

AL-NAWAWĪ: Rawḍat al-Ṭālibīn, Vol. XI, p.222

IBN QUDĀMA: Al-Mugnī, Vol. X, pp. 164-6

16. IBN MAWDūd: Al-Ijtiyār, Vol.3, p.345.

IBN ʿABD AL-BARR: Al-Kāfī, Vol.1, p.485.

IBN TAYMIYYA: Al-Ṣārim al-sulūk, pp.5-11, 472-5.

AL-BIŶARMĪ: Tuḥfat alḤabīb, Vo.4, pp.204-5.

AL-BALĪḤĪ: Al-Salsabīl, Vol.3, pp.953-4.

17. IBN QAŶIM: Aḥkam Ahl al-D̲imma, p.892.

18.AL-SUYUṬĪ: Al-Ašbāh wa-l-naẓā'ir,p.57.

IBN NUYAIM: Al.Ašbah wa-l-naẓā'ir,pp.62-3.

19.IBN RUSD: Bidāyat al-muŷtahid,Vol.2,p.

20.IBN AL-HUMĀM:Fatḥ al-Qadīr,Vol.6,p.57-9

IBN ʿABIDĪN:Ḥašiyyat,Vol.4.,p.199-206.

AL-JURAŠĪ:Šaraḥ,Vol.2,p.148.

AL-RAMBLĪ:Nihāyat al-muḥtāŷ,Vol.5,p.239.

IBN QUDĀMA:Al-Mugn_ī,Vol.9,p.355-6.

ZAYDAN:Aḥkām al-Ḏimmiyyīn,pp.96-9

21.9,29.Trad.J.Cortes.

22.ZAYDAN:Aḥkām ahl al-Ḏimma,pp.143-5.

23.AL-ʿADAWĪ:Ḥāšiya,Vol.3,p.143.

IBN QAYIM:Aḥkām Ahl al-ḏimma,Vol.1,pp.20-1.

IBN HUMAM.Fatḥ al-Qadīr,Vol.4,p.5o.

AL-JURASĪ:Šaraḥ,Vol.3,p.144.

AL-SIRBĪNĪ AL_JAṬĪB:Mugnī,Vo.4,256.

IBN QUDāMA: AL-Mugnī,Vol.9,pp.338-42.

24.IBN QAYĪM:Aḥkām Ahl al-Ḏimma,Vol.1,pp.26-7,29.34,42,47-51,55.

25. AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-Fuqahā', Vol. III, p.308.

IBN RUŠD: Al-Muqaddima, p.281-2.

AL-ŠARĀZĪ: Al-Muhaḏḏab, Vol. II, p.252-3.

ZAYDŪN: Aḥkām al-Ḏimmiyyīn, pp.154-5.

26. AL-SIRBĪNĪ: Mugnī, Vol. IV, p.377.

AL-BAHŪTĪ: Al-Rawḍ al-Murbīʿ, Vol. II, p.237-8.

[illegible]. AL-YAZIRĪ: Al-Fiqh ^{c}alā al-madāhib al-'arba^{c}, Vol. I, p. 536.

[illegible].AL-KASĀNĪ:Badā'i^{c} al-Ṣanā'i^{c},Vol.4,pp.41-2.

AL-YAZIRĪ: Al-Fiqh ^{c}alà al-madāhib al-arba^{c}a,Vol.4,pp.594-7.

D.1. Testimonio de mujeres/ de una mujer sola.

Se plantea en este documento 3 cuestiones:

1. Cuándo se prescribe el testimonio de mujeres.

Aceptación del testimonio de una mujer sola.

2. Defectos en la compra. Derecho a devolución.

3. Divergencia entre vendedor y comprador en la antigüedad del defecto.

Hanafíes

1. Dice el jeque, ʿAbd Allāh b. Maḥmūd b. Maʿdūd, al-Mawṣilī[1]: "Se acepta el testimonio de mujeres solas en los casos en los que al hombre no le está permitido estar presente ni inspeccionar, como en el parto, la virginidad de la mujer, y defectos en lugares púdicos, pero sólo para probar el litigo, no para determinar la devolución de la esclava por defecto.

El testimonio de 2 mujeres es mejor (Aḥwaṭ), el testimonio dado por 4 mujeres es aceptado por acuerdo (iŷmaʿ) en todas las escuelas jurídicas.

La razón es que el testimonio de las mujeres se

considera débil, frente a la fuerza que representa el contrato, por ello debe jurar el vendedor en caso que se pretenda devolver el artículo[2].

Mālikīes

Se acepta el testimonio de dos mujeres (ʿudūl), en los casos mencionados que estan vetados para el hombre, pero si el defecto estuviese en su rostro, el testimonio ha de ser de dos hombres mientras que, no sería así, si estuviese en sus extremidades[3].

Ibn Farḥūn dice que el testimonio de dos mujeres es aceptado en el caso de embarazo, o de inspección del periodo, es decir, en lo que al hombre no le está permitido inspeccionar. Y constituye la prueba (bayyina) con la que es posible decretar. Asímismo "si una mujer testimonia sobre un defecto de una esclava en las zonas púdicas y jura el demandante/demandado hallándose la la esclava presente, constituye prueba y se decreta.

Si la esclava no estuviese presente o hubiese muerto, sólo se acepta el testimonio de 2 mujeres.

Si una mujer atestigua, en relación a una esclava que se halla presente, un defecto en las zonas púdicas, y el demandado no lo niega, es suficiente, constituye prueba.

El testimonio de una mujer sola junto con el juramento del **wālī** del asesinado (qasāma) constituye prueba.

El testimonio de dos mujeres contra una, en caso de litigo entre mujeres, como es determinar la afiliación de una esclava, se considera como el testimonio de dos hombres, y el testimonio de una junto con el juramento de la demandante/demandada constituiría, en este caso, prueba.

Saḥnūn prohibe que la mujer escriba las fetuas por considerlo del capítulo de los testimonios, Ibn al-Māŷišūn y Muṭarrif lo permiten, por considerarlo a modo de información.

Entre los **mālikīes**, el testimonio de una mujer sola es lícito en lo que se considera a modo de información[4].

Šāfiᶜīes.

No se aceptan testimonios de mujeres en los asuntos concernientes a Dios, pero sí en los asuntos del ser humano. En los asuntos en los que el hombre no puede ser testigo, como el parto, la virginidad, el periodo, el amamantar, los defectos internos, se acepta el testimonio de 4 mujeres[5].

Ḥanbalīes.

Es lícito el testimonio de una mujer sola en los asuntos vedados al hombre, que son 5:

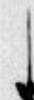
El parto, el amamantar, defectos internos, fin del (ᶜidda), periodo entre 2 casamientos.

Si testimoniara un hombre solo sobre estos asuntos, también sería lícito[6].

CONCLUSION.

Ḥanbalīes y ḥanafīes son los únicos que aceptan el testimonio de una mujer sola, con opiniones divergentes entre los mālikīes.

2. Defectos en la compra. Derecho a devolución.



Ḥanafíes.

El defecto que da derecho a la devolución de la compra es aquel que disminuye el valor y el precio del artículo.

Hay 3 tipos de defectos:

1. Manifiesto, que no necesita prueba (**bayyina**) ante el juez.
2. Interno. Del que deben dar testimonio 2 médicos, o un adul, como mínimo. En este caso, sólo se habrá probado el litigio, pero no el derecho de devolución. El cadí debe interpelar al vendedor, si confiesa, se decreta contra él, si niega, el comprador debe presentar la prueba (**bayyina**).

Si éste no tuviese prueba, debe jurar el vendedor, si jura se decreta a su favor, si se abstiene se decreta contra él, porque el juramento o la abstención revierten sobre él.

Solamente se excusa si se demostrase la conformidad del comprador ante el defecto, o la venta bajo condición de no hacerse responsable de

defectos (ibrā')[7].

Observamos, cómo el comprador se considera la parte más fuerte del litigio y el demandante, por lo cual ha de presentar la prueba (**bayyina**); mientras que el vendedor es la parte débil del litigio o demandado, y es sobre el que recae el juramento, según el hadiz:

"La prueba para el demandante y el juramento para el que niega[8]."

3. Interno y vetado a los hombres. Se acepta el testimonio de una mujer musulmana, que tenga probidad, como mínimo. Se transmite de Abū Yūsuf que en caso de que testimonien mujeres:

1. Si el artículo está en manos del vendedor, la compra se disuelve. Si el artículo está en manos del comprador, la compra no se disuelve, pero el comprador tiene derecho a entablar litigio, porque el testimonio de las mujeres prueban el derecho el litigante, pero no el derecho de devolución o ruptura del contrato.

3. Sí el defecto fuese un defecto que muy raramente se produce, se rompe el contrato de venta con el testimonio de las mujeres.

De Muḥammad b. al-Ḥasan se transmite: Se rompe el contrato con el testimonio de las mujeres, si se encuentra el defecto antes de la toma de posesión del comprador o después de ésta.

4. Defecto que no se vé ni se puede examinar, como el esclavo prófugo, o el que roba, o la esclava que se orina en la cama, o la locura de éstos. En este caso el defecto se ha de probar que se dió con el vendedor y con el comprador. La locura requiere un proceso normal.

Mālikīes.

El árticulo se devuelve si se haya en él defecto, salvo en el caso de los esclavos, pues al ser seres humanos, ellos mismos pueden ocultar su defecto.

Así pues, hay 2 tipos de defectos:

1. El que no se conoce su existencia.

2. El producido en el artículo estando bajo potestad del comprador por el uso que hace éste de él.

Si aparece otro defecto antiguo y el comprador no puede o no quiere disolver la venta, toma del vendedor el precio de la devaluación por el defecto nuevo[9].

El defecto por el que se debe devolver un artículo es aquél que disminuya la cualidad necesaria en el artículo o disminuye su valor en mucho, siendo un defecto que no se da en este tipo de género usualmente. El comprador tiene derecho a devolverlo o tomar el precio por su devaluación. Si el vendedor vende bajo condición de que no se responsabiliza de defectos, si el defecto estuviese oculto, esta condición se invalidaría.

Ḥanbalīes.

Coinciden los ḥanbalīes con lo anteriormente dicho, y añade que si se retrasa el tiempo de la devolución por defecto no se invalida esta derecho, porque se supone que el daño continua[10].

2. Lo que invalida el derecho de devolución por defecto.

1. El defecto nuevo que sucedió con el comprador, según la escuela ḥanafī, divergiendo de ello la escuela mālikī y šāfiᶜī.

2. Lo nacido o producido por el objeto defectuoso, después de la toma de posesión como el niñoo de la esclava o los frutos y rentas de la tierra o inmueble no es causa suficiente para la devolución.

Al-Šāfiᶜī no prohibe la devolución por esta causa.

Hay consenso (iŷmaᶜ) en que las ganancias que produce el objeto despues de su toma de posesión no es causa suficiente para la anulación del contrato.

Lo producido por el objeto después de la toma de posesión y unido inseparablemente del objeto como el grosor, la belleza, etc. no es razón que impida la devolución del objeto, si así lo quiere el comprador.

Si el comprador, en este caso, no quisiera devolver el artículo sino que quisiese que el vendedor le pagase lo defectuoso, negándose el vendedor a ello, pues quiere la devolución del artículo, según Abū Hanīfa el vendedor tiene

el derecho de negarse a pagar lo defectuoso.

3. La conformidad del comprador, explícita o implícita a que se le pague la indemnización por el defecto.

4. La venta del cadí o el imán si la hace cumpliendo su función, no como negocio privado.

5. La venta con exoneración de defecto[11].

D.6. Esta cuestión plantea la venta bajo condición de no hacerse responsable de defectos en la mercancía.

Ḥanafíes.

Es lícita la venta bajo esta condición y si el vendedor no determina defectos concretos sino que se declara no responsable de cualquier defecto, no tendrá derecho el comprador a devolver la mercancía.

La exoneración de responsabilidad ante cualquier defecto toma las siguientes formulas: "Vendo esta esclavo y no me responsabilizo de defectos." "Vendo esta casa en su consideración de ruinas no de casa." "Vendo esta bestia que

está quebrada y demolida." "Vendo estas ropas incluyendo toda clase de defectos que pueda haber en ellas."

Esta escuela jurídica considera el defecto como situación en la que el comprador pierde parte de sus derechos como tal, por lo cual no tiene derecho a devolverlo, ya sea por defectos conocidos o desconocidos. Pero si la exoneración fue un defecto nombrado por el vendedor y el comprador, y el comprador demanda a causa de otro defecto, la palabra es palabra del comprador, se cree su demanda".

Mālikīes.

El vendedor es responsable de los defectos, no es correcta la venta con exoneración de responsabilidad de los defectos, salvo que el comprador haya visto los defectos antes de comprar y decida comprar a pesar de ellos. Por tanto, el comprador conserva su derecho a devolución ante la aparición de un defecto oculto. Solo se acepta la venta con exoneración de responsablidad de defectos en 3 casos, unos concerniente al vendedor y otro a la mercancía:

1. Si el vendedor es el ḥākim (amir, cadí, etc.) y vende en su calidad de funcionario no como persona privada.
2. Si el vendedor es alguien que acaba de heredar el bien, pues se justifican su ignorancia.
3. Si la mercancía es un esclavo y no conoce el vendedor el defecto a causa del mismo esclavo que ha ocultado su defecto.
4. Salvo que el esclavo hubiese permanecido con el vendedor largo tiempo, más de escasos meses, durante los cuales puede llegar el vendedor a conocer si existe defecto o no en él, y habiendolo después vendido, si aparece defecto no se justifica su ignorancia[13].

al Šāfiʿī.

Como los ḥanafīes , acepta la venta con exoneración de responsabilidad si el vendedor determino los defectos. El principio jurídico(aṣl) es el rechazo de devolución por defecto en este tipo de venta, solo se acepta la devolución de la mercancia al vendedor si se cumple lo siguiente:

1. Que sea la mercancía animal o semejante como el esclavo.

2. Que esté el defecto en el interior del animal.

3. Que esté el defecto en el animal en el momento en que se hizo el trato.

4. Que el vendedor no conozca la existencia del defecto.

Si no se cumple alguna de estas condiciones no tiene derecho el comprador a la devolución . Se considera la venta con exoneración de responsabilidad de los defectos una especie de posesión y no es lícita la posesión sobre lo desconocido, es decir, que el comprador posea algo que desconoce.

Por ello no es lícita según Šāfi'ī la exoneración de todo defecto sin determinar qué defectos[14].

Ḥanbalíes.

No es aceptado la venta con exoneración de responsabilidades de defectos contrariamente, a la opinión de ḥanafíes, ya sea la mercancía un animal u otra cosa.

Pero hay 2 transmisiones del mismo imán Aḥmad sobre el asunto:

1. Que no se acepta este tipo de venta salvo si se ha

mostrado los defectos al comprador antes de vender.

Esto coincide con lo dicho por los šāfiᶜīes.

Una transmisión procedente de los seguidores del Profeta, dice que no se acepta esta venta sino se determinan los defectos de los que exonera su responsabilidad el vendedor.

Otros seguidores del profeta dice que no se acepta la venta con esta condición, salvo que se muestren los defectos.

2. El vendedor se exonera de todo defecto que conozca.

Esto es lo dicho por Mālik y al-Šāfiᶜī, haciendo apartado especial en lo que respecta a los animales.

Una transmisión popular de Ibn Ḥanbal permite la exoneración de responsablidad de defectos desconocidos.

Hay un hadiz del profeta que justifica la exoneración de lo desconocido. Lo transmite Umm Salama[10].

CONCLUSION.

Divergen los alfaquíes en la cuestión de la

devolución de la mercancía cuando se ha vendido con exoneración de responsabilidades de defectos y están de acuerdo en la licitud de este tipo de venta .

1. Ḥanafīes prohiben la devolución absolutamente.

2. Ḥanbalīes permiten la devoluión absolutamente.

3. Mālikīes dicen que se devuelve salvo que sea el vendedor el ḥākim, o un heredero que acaba de recibir la herencia, o fuese la mercancía un esclavo y no conociese el vendedor el defecto, después de haber pasado en sucasa alrededor de 6 meses.

4. Šāfiᶜīes no permiten la devolución salvo que sea el artículo un animal o esclavo, los defectos sean internos, el vendedor no sepa nada y estuviese este defecto en el momento del trato.

D.7

Se plantean 2 cuestiones:

1. Licitud de la curación con fuego o cauterización.

2. Licitud de impago por un servicio o prestación ilícitas.

1. La prohibición de la curación por quemadura está recogido

en al Saḥīḥ d. Bujārī. Transmitido del profeta, por Ibn Abbās se nos dice:" Hay 3 formas de curación la sangría, beber miel y la quemadura de fuego y prohibo a mi pueblo esta última."

Comenta al-Ašqālanī (2) que la curación por fuego es el último recurso de curación y fue prohibido por el Profeta porque era usado antes de que acaeciese la enfermedad, como algo mágico, lo cual es la negación de la acción de Dios en el hombre.

Pero pone en evidencia que el Profeta lo usase como medio de curación, por lo que no está prohibido absolutamente, pero tampoco está permitido absolutamente.

Se utiliza por prescripción medica cuando es el único medio de curación[16].

Posición de los ulemas ante este tipo de medicación:

1. Si es el único modo para curar una enfermedad se ha de utilizar no está prohibido . Por ejemplo para cortar la sangre de la herida, cuando se amputó a alguien el brazo o la pierna.

2. Si se tiene otra posibilidad de curación de otra forma, se prohibe como viene en el hadiz en el que el Profeta prohibe este tipo de curación a su compañero ʿUmar b. Ḥusayn.

3. Si hay probalilidad solamente de que se cure la enfermedad conesto, se considera su utilización reprobable.

Asi pues, la opinión de IBN LUBABA de que es lícito este tipo de curación, necesita comentario y detalle.

Ibn Al-Qayyim[17] recoge los hadices del Profeta en relación con la medicina, así que se sabe que él mismo lo utilizó, pero execrándolo, lo cual prueba que no lo prohibió terminantemente . Lo reprueba y exhorta a que se evite.

2. Es condicion esencial que el contrato de asalariados sea en asunto lícito en el Islam para que obligue.

Los alfaquíes dicen que ha de ser lícito el negocio en el Islam para que obligue el contrato de pago.

Asi pues no hay obligación en pagar a la mujer que baila ante hombres, o a quien sirve vino o lo prensa, o a la prostituta o a los que hacen profecia[18].

Hay que distinguir 2 tipos de asalariados:

El contratado para un trabajo al servicio exclusivo del cliente.

El contratado para un trabajo, pues presta servicio a toda la comunidad. En el último caso solo se pagará una vez prestado el servicio, en el primer caso, se pagará bien haya prestado el servicio o no[19].

D.9. Aquí se plantea la cuestión de la divergencia en el pago entre el cliente y el prestador de servicios.

Abu-l-Aṣbag Ibn Sahl se opone a la respuesta del consejero, porque el juramento y la abstención no tienen efecto salvo después de demostrarse el derecho en la demanda que presenta la médico. Y aquí la médico no tiene ningún derecho porque el trato es trato de ŷaᶜāla , no de salario, y la condición es la curación que no se ha cumplido, por lo que tiene derecho a no pagar nada.

En cuanto a la divergencia en la cantidad a pagar, las opiniones de las escuelas son los siguientes:

Ḥanafíes.

Rehusa esta escuela el trato de ŷaʿāla, salvo en el caso del esclavo prófugo y la recompensa de captura.

Si hay divergencia en la cantidad fijada, se cree al que ha de pagar la recompensa bajo juramento.

Mālikíes.

Al-JURAŠĪ[40] menciona que en el trato de ŷaʿāla si se diverge en la cantidad se decreta en favor de quien jura y contra quien se abstiene.

Šāfiʿíes.

Obliga a jurar a las dos partes y se obliga a pagar al asalariado su salario, despues que ha jurado.

Ḥanbalíes.

Hay 2 opiniones:

La primera es la general en la escuela:

La palabra es palabra del propietario, no del asalariado. La causa de esto es porque según el principio jurídico la negociación siempre parte del propietario, en los negocios, y asi ha de ser tambien en la decisión.

La 2 opinión es que jurasen y se rompera el contrato y tendrá derecho el asalariado a su sueldo.

Esto es semejante a lo dicho por la escuela mālikī y šāfiᶜī.

9. Este documento plantea la cuestión siguiente:

Situación de duda de los alfaquíes:

Probabilidad de que el que el defecto sea nuevo o antiguo. No hay prueba al respecto.

Ḥanafīes.

Ibn ᶜĀbidīn dice que el comprador debe jura, si jura , es inocente, si se abstiene revierte contra él la abstención. En esta escuela jurídica se acepta la demanda por defecto, a causa de embarazo, solamente durante el periodo de 2 meses y 5 días. Abu Ḥanīfa y uno de sus compañeros, daban de plazo 2 años. Mientras que Muḥammad b. al Ḥasan estimaba el plazo conveniente como el del ᶜidda(el periodo en que está prohibido el casamiento para la mujer tras la muerte del esposo, o después del divorcio), es decir, 3 meses y 10

días.

Hay otra transmisión de Muḥammad b. al-Ḥasan que dice 2 meses y 5 días.

Ibn ʿĀBIDĪN considera que no hay relación entre la causa y lo causado que dure 2 años.

Señala que la transmisión que dice esto no es correcta, porque lo que se transmite es únicamente referido al istibrā' (prueba para saber si está embarada ,etc...), pero no en relación a los defectos[22].

Mālikīes.

Si los defectos son manifestos, jura el vendedor con juramento absoluto. Si los defectos están ocultos, jura el vendedor sobre el conocimiento de ellos.La prueba (bayyina) la debe presentar el comprador[23].

Šāfiʿīes.

Se cree al vendedor bajo juramento, pero no jura sobre el conocimiento del defecto o no, sino que jura

con juramento terminante :

Dj :" Cuando la vendí estaba sana."

No se acepta que diga:" no se que tuviese ningún defecto".

Si se cumple esto no tiene derecho al comprador a devolución.

Ḥanbalíes.

Hay 2 cuestiones sobre el asunto :

1. Que no sea probable sino el dicho de uno de los 2. Entonces la palabra es palabra de éste sin juramento, pues conocemos sucredibilidad.

2. Que la palabra de ambos tenga la misma probabilidad.

Sobre esto hay 2 transmisiones de Ibn Ḥanbal :

1. la palabra es palabra del comprador con juramento absoluto.

Tiene derecho a optar por quedarse con el artículo y cobrar la indeminización por defecto o devolverlo.

Obliga a ambos el contrato de venta. La palabra es palabra de quien niega.

2. La palabra es palabra del vendedor con juramento absoluto. Porque el principio jurídico es la corrección del contrato y porque el comprador demanda el derecho de romper el contrato y la palabra es palabradel que niega, el vendedor[44].

D.10. Se plantea las siguientes cuestiones :

1. Hasta qué punto hay libertad de contrato en el Islam.

2. Condiciones en el contrato.

1. Libertad de contrato. Todo contrato debe cumplir un solo requisito , que no comprenda ningún asunto prohibido por la ley islámica, a traves de sus textos, o de leyes generales prescritas.

Con respecto a la libertad de contrato hay 2 orientaciones:

1. No da libertad absoluta. Asi pues, todo contrato que no se atenga a una indicación (dalīl) o fundamento (aṣl) firme se considera que transgrede la ley islámica y no obliga a los contratantes.

Según 2 hadices recogidos por Bujārī y Muslim :

"¡Cualquiera que haga lo que nosotros no hicimos , es rechazado!" " ¿Qué sucede?, ponen condiciones que no están en el Libro de Dios, y esto es inválido."

2. El principio (aṣl) en el contrato es la permision , no la prohibición , y todo contrato obliga salvo sobre el que hay una indicación (dalīl) de esta prohibición[25].

Viene en el Corán la obligación del contrato o pacto sobre los contratantes:

"! Cumplid vuestros compromisos!"[26].

"! Cumplid vuestro compromiso porque se os pedira cuenta.![27]"

Y tambien:"! No os devoreis la hacienda injustamente unos a otros. Es diferente si comerciais de común acuerdo.[28]"

El Profeta dice:

" Hay 3 tipos de hipócritas, el mentiroso, el incumplidor de promesas y el que jura y luego traiciona."

Los contratos entran dentro de la costumbre no del culto,

por lo que cabe en ello el estudio de las causas y sus significados sin que haya que atenerse a los textos. Se ha de mirar el beneficio de la gente y la justicia. Todo contrato es una transacción de derechos o pérdida de derechos y viceversa.

2. Condiciones en el contrato.

Ḥanafīes.

Las condiciones son: Correctas, incorrectas o nulas.

1. La condición correcta es la que concuerda con el objetivo del contrato o lo reafirma o viene contemplado en algún texto de la ley islámica, o en la costumbre (ᶜurf).

2. La condición incorrecta es la que no concuerda con el objetivo del contrato, ni lo reafirma, ni viene contemplado en los textos legales ni en la costumbre, pero en ello hay beneficio para alguien.

En negocios (muᶜamalāt), el contrato es inválido si la condición lo es, en contrato de casamiento o de empeño, el contrato sigue siendo válido aunque no lo sea la condición.

3. La condición nula se diferencia de la anterior en que no beneficia a nadie. Esta condición se elimina y no afecta al contrato[29].

Mālikīes.

Solo distingue entre condición correcta e incorrecta, pero no nula.

Distingue 3 tipos de condiciones:

1. Lo que pone de condición una de las partes para su beneficio, sin que la otra parte disienta ni se perjudique. Es totalmente lícito.

2. La condición que impide el provecho del objeto de contrato, sin que haya beeneficio general. Se anula la condición o el contrato.

3. Condición que produce un beneficio a todos como cuando el vendedor pone de condición que sobre la tierra vendida se construya una mezquita. Debe cumplirse la condición

inmediatamente para que tenga validez el contrato y obligue.

Šāfi'īes.

Hay 4 tipos de condiciones:

1. La que concuerda con el objetivo del contrato, es correcta.

2. La que no concuerda con el objetivo del contrato pero tiene utilidad para el contrato mismo , ej. que la sierva sea virgen o cristiana.

3. No hay utilidad en ella y conduce al desacuerdo o impide el objetivo del contrato. Es incorrecta la condición y el contrato.

4. La condición nula se diferencia de la anterior en que el contrato no se altera, solo se invalida la condición.

Ḥanbalīes.

Es la que da más amplitud a las condiciones en el contrato. Distingue:

1. Condición que incluye en el contrato otro nuevo contrato , ej. venta de algo con condicion de desposar a la compradora.

2. Que la condición impida el disfrute de lo contratado , ej. vendo algo con la condicion de que despues de unos anos el comprador me lo venda a mi.

D.12. Se pantea en este documento la cuestión de los testimonios contradictorios.

Ante testimonios contradictorios el juez ha de conducir los testimonios a un acuerdo o conjunción, si no pudiese ha de atenerse a un criterio de preferencia (tajrīŷ), la cual no es arbitraria, sino que será según las condiciones siguientes:

1. Un Numero mayor de testigos.

2. Testigos de mayor probidad (ᶜadāla).

3. Causa importante que refuerce la prueba , ej. que unos testigos sean testigos oculares frente a testigos que afirman lo que oyeron.

Si no se atiene el juez al criterio de preferencia, entonces la credibilidad, la tendrá siempre el vendedor.

Ḥanafīes y Šāfiᶜīes.

Dice Ibn Nuŷaym[31]: " si divergen en la antigüedad del defecto y niega el vendedor, se cree su palabra."

La causa de divergencia estriba en el principio jurídico (aṣl) a que se atienen, bien sea el principio jurídico la ausencia de defecto, o que el contrato obliga.

Ḥanbalīes.

No aceptan el refuerzo de la prueba por el hecho de tener el objeto en su poder, a divergencia de las otras escuelas.

Mālikīes.

Dice Ibn Farḥūn[32]:El criterio de preferencia ante la contradiccion de testimonios sera:

1. La mayor probidad de los testigos. Esto es la opinión más extendida en la escuela (mašhūr), pero Malik diverge de ello. Algunos dicen que ha de ser con el juramento de quien presenta la prueba con mayor probidad.

2. La opinión más extendida en la escuela es que no se tiene en cuenta el número de testigos , pero Ibn al-Māŷišūn y Muṭarrif proceden según esto, salvo en caso que ambas partes tengan un número grande de testigos, en ese caso no se tiene en cuenta el número como criterio de prioridad de las pruebas.

3. Los dos testigos refuerzan la prueba frente al testigo único y el juramento o el testigo único y 2 mujeres. Esta es la opinión de Ašhab, Ibn al-Qāsim diverge de él, pero luego se retracta. La opinión de Ibn al-Qāsim era que si el testigo único tenía más probidad que los 2 testigos, su prueba era más fuerte que la de ambos. Muṭarrif e Ibn Māŷišūn se le oponen diciendo que es imposible aceptar esto cuando hay algunos en la escuela que incluso no aceptan el testigo único

con el juramento.

4. Mayor antigüedad de la prueba o causa importante que prueba la propiedad de algo en favor de alguien, como una prueba de que hizo o fabricó el objeto o lo cultivó .

5. El que el objeto esté en manos de una de las dos partes. Refuerza la prueba en caso de equivalencia de ambas partes en todos los puntos anteriores, o que se halle con la parte que tiene mayor probidad, pero sola no refuerza la prueba.

Al- Qarafī menciona en **K.al-Aḥkām** que la escuela **mālikī** no decreta, ante la equivalencia de las pruebas, con la prueba de mayor probidad en los testigos, salvo en cuestiones de bienes privados.

Casuística: La prueba que atestigua sobre la propiedad es de mayor fuerza que la que atestigua sobre la posesión(**ḥiyāza**).

Si no se puede optar en base a algunas de estas causas por una de las dos pruebas, el artículo quedaría en

manos de quien lo tuviese en su poder, trás el juramento. O se puede dividir entre los dos.

14. Plantea este documento el problema del decreto sobre el ausente.

Ḥanafīes.

Rechazan el decreto sobre el ausente, pero permiten que decrete el juez con todo lo que preserve el bien del ausente.

Al-Kasānī dice: El juez debe elegir un representante del ausente que conserve los bienes de éste. El juez conserva el bien del ausente como conserva el bien del menor de edad o del anormal. Deber vender el bien en caso de que sea un artículo de rápida corrupción, pues esto va en beneficio del dueño, y aunque sea una venta en forma no es tal, sino que es preservación del bien, pues se le entrega el valor de lo vendido al dueño.

En cuanto a la venta de inmuebles y enseres hay consenso (iymāᶜ) en la escuela ḥanafī de que no lo vende el juez en ausencia del dueño, porque esto es impedir al dueño que

ejerza su derecho sobre el bien. Y esto lo prohibe Abū Ḥanifa, Abū Yusuf y Muḥammad.

Se permite la venta cuando el propietario está presente, por ejemplo cuando el propietario de un bien se niega a pagar un débito, este bien puede ser vendido para cubrir el débito. Pero en caso del ausente es distinto porque éste desconoce el débito que tiene[33].

Mālikīes.

Ibn Rušd distingue 3 puntos sobre el asunto:

1. El ausente que se encuentra a corta distancia , a distancia de un día a 3 días, se envía para que vuelva o nombra a alguien que le represente en la defensa de sus derechos, y si no hiciera nada de esto se decretaría sobre cualquiera que fuese el asunto, se vendería su propiedad,etc., aunque no esté presente, sin darle oportunidad de que alegue (irŷā') cuando vuelva, porque no tiene excusa.

2. El ausente que está a lejana distancia, a distancia de 10 días o similar. Se decreta en ausencia salvo en cuestiones

de partición de propiedades, débitos, animales, empréstitos.

Tiene derecho a presentar su alegación en un tiempo posterior, a su vuelta.

3. El ausente que se halla en tierras muy lejanas, como la distancia entre Meca e Ifrīqiya o Medina y al-Andalus. Se decreta en su ausencia sobre todos sus asuntos sin excepción y tiene derecho a presentar su alegación cuando vuelva.

Hay que señalar que el derecho a presentar la alegación después de un plazo, es algo reconocido por consenso entre los mālikīes, y así transmite Ibn Farḥūn y al-Wanšarisī de Ibn Sahl en un texto no editado en los libros traducidos: "La presentación de alegación después de un plazo es un principio jurídico(**aṣl**) en el que se basan los **ḥukkām** y los cadíes en el ejercicio de la ley. Es casi consenso (**iŷmā**ᶜ) entre los **mālikī**es, pues la transmisión de Saḥnūn que diverge de lo anterior es una transmisión débil, no se encuentra en otros libros básicos de la escuela (**uṣūl**) y en Ibn Saḥnūn está al margen de **al-Mudawwana** transmitido por Ibn Waḍḍāḥ y que la introdujo al-Hindi en sus Documentos. Mientras que la otra opinión la transmite el hijo de Saḥnūn de éste y se

encuentra en al-ᶜUtbiyya, al-Wāḍiḥa y otros. También está en al-Mudawwana en el libro, bajo el título "Molinos que heredan la esposa estando los hijos ausentes".

Ibn al-Māŷišūn y Aṣbag ven que no se le da oportunidad de alegación al ausente, sino que se pone un representante(wakīl) que actue en su lugar. Ibn al-Qāsim considera que ha de darse oportunidad de alegación al ausente, pues es el principio jurídico (aṣl) que no se le ponga un representante al que interpelar sobre sus asuntos en el litigio.

Se dice, también, que en el decreto sobre el ausente han de nombrarse a los testigos para que éste sea válido"

Šāfiᶜīes.

El decreto sobre el ausente es lícito, en su consideración general. Se decreta sobre el ausente en los asuntos humanos, pero no en lo que implica la pena Coránica, así si alguien robó y se demuestra ello, no se decreta el corte de mano, solo se decreta contra sus bienes[34].

Ḥanbalīes.

Se decreta sobre el ausente si éste estuviese en un lugar alejado, unos 80 km., la distancia que se recorre entre oración y oración. A su vuelta tendrá derecho a presentar su prueba, semejante a ello es el caso del ausente por largo tiempo[35].

NOTAS:

1. Al-Ijtiyār litaʿlīl al-mujtār, Vol. II, p.193.

2. IBN ʿĀBIDĪN: Radd al-Muḥtār, Vol. IV, p.31.

AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-Fuqahāʾ, Vol. II, p.98.

3. AL-DARDĪR, Aḥmad: Šarah el Ṣagīr, apud al ṢĀWĪ: **Bulgat al-Sālik**, Vol. II, p. 360.

4. AL-DARDĪR: Šaraḥ al-Ṣagīr apud **Bulgat al-Sālik** de al-Ṣāwī, Vol.2, p.360.

IBN FARḤŪN: Tabsīrat al-Ḥukkām, Vol.1, pp.237-9.

5. AL-SARBINI AL-JAṬĪB, Muhammad: Al-Iqnaᶜ, apud AL BIŶARMĪ: Tuḥfat, Vol. IV, p.370.

IBN QUDĀMA: al-Mugnī, Vol.10.p.137.

6. IBN QUDĀMA: Al-Mugnī, Vol. X, p.137.

7. IBN ᶜĀBIDĪN: Radd al-Muḥtār, Vol. V, pp. 27, 32-6.

FESLE:

8. AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-fuqahāᶜ, Vol. II, pp. 93, 96-9.

9. SAḤNŪN: Al-Mudawwana.

AL-DARDĪR: Šarah al Ṣagīr, Vol.II, p.57-9.

Šāfiᶜī.

10.AL-BIŶARMĪ:Tuḥfat al-Ḥabīb, Vol 3 pp. 35-6.

AL-BAHUTĪ: Al-Rawḍ al-Murbi', Vol. 2 , p. 176.

11. AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-Fuqahā' Vol.2,p.p.100-2.

12.IBN 'ĀBIDĪN: Radd al-Muḥtar, Vol.5, p.42.

AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-Fuqahā,' Vol 2 pp.102-4.

13. AL-DARDĪR: Al-Šarah al-Ṣagīr,Vol.2, pp.57-8,61.

14.AL-BIYARMĪ: Tuḥfat al-Ḥabīb, Vol. 33, pp. 34-5.

IBN'ĀBIDĪN: Radd al-MuḤtār.

AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfāt al-fuqahā',Vol. 2, p. 102.

15.IBN QUDMA:al-Mugnī, Vol.IV,p.120.

16. AL-BUJARĪ: Al-Ṣaḥīḥ, Vol, 5 p.9. 2.

AL-ASQALĀNĪ: FatḤ al-Bāri'.

17.al-Ṭīb al-Nābawī,p. 63.

18.IBN ᶜĀBIDĪN : Radd al-Muḥtār, Vol. 4, p. 505.

AL-DARDĪR: Al-Šaraḥ al-Kabīr, apud AL-DUSŪQĪ: Ḥašiya, Vol. 4 pp.18-9

AL-ŶAZIRĪ: Al-fiqh ᶜalà al-maḏāhib al-arbaᶜa, Vol.3, p.100.

IBN ḤAZM : Al-Muḥallà, Vol.8 p.191

ŠARĪF b. ALĪ AL-ŠARĪF : Al-Iŷāra al-Wārida ᶜalà ᶜamal al-Insān, p.92-4.

19.(1) AL-ŠIRBĪNĪ : al-Mugnī, Vol.2 p.333-7.

AL-BAHŪTĪ:al-Rawḍ al-Murbiᶜ, Vol. 2. p. 218.

20.Ḥāšiyya, Vol.7. pp.67.

21.(2) AL-RAMLĪ: Nihāyat al-Mujtaŷ. Vol. 5,p.476.

(3) IBN AL-QUDĀMA: Al-Mugnī, Vol.2,p.30.

22. IBN ᶜĀBIDĪN:Radd al.Muḥtār, Vol. 5,p.14

23.SAḤNŪN : al-Mudawwana, vol.2,p.316.

24.IBN QUDĀMA:al-Mugnī, Vol.4.p.125.

25.ABŪ ZAHRA:Al-Milkiyya wa-naẓariyyat al-ᶜaqd, p.274.

IBN ḤAZM: al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām, vol.5,pp.35-36.

26. El Corán,5,1.Trad.J.Cortés.

27.El Corán,17,34. Trad.J.Cortés.

28. El Corán,4,29. Trad. J.Cortés.

29.IBN HUMĀM:Fatḥ al-Qadīr, vol.6, pp.442-3.

30.ABŪ ZAHRA: al-Milkiyya wa naẓariyyat al-^{c}aqd,pp.281-3.

31.Ašbāh wa-l-naẓā'ir,p.63.

32.Tabṣīrat al-Ḥukkām,vol.1,pp.348-9.

33.AL-KĀSĀNĪ:Badā'i^{c} al-Ṣinā'i^{c}, vol.6,pp.196-7.

AL-SAMARQANDĪ: Tuḥfat al-fuqahā',vol.3,p.350.

34.IBN RUŠD:Bidāyat al-Muŷtāhid, vol2,p.372.

IBN FARḤŪN:Tabṣīrat al-Ḥukkām,vol.1,pp.69-7.

AL-WANSARISĪ: k.al-Mi^{c}yār,vol12,p.341.

AL-NAWAWĪ: Rawḍ al-Ṭālibīn,vol-11,p.175.

35.AL-BAHUtĪ:Rawḍa al-Murbi^{c}, vol,2,pp.370.

" :Kišāf al-Qinā^{c}, vol.6,pp.354-5.